MOSES BAR KEPHA

UND

SEIN BUCH VON DER SEELE.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000005

MOSES BAR KEPHA

UND

SEIN BUCH VON DER SEELE.

VON

Dr. OSKAR BRAUN.

MIT APPROBATION DES HOCHW. HERRN ERZBISCHOFS VON FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1891.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, Mo.
WIEN I, WOLLZEILE 33: B. HERDER, VERLAG.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000007

BIBLIOTHEK
der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Vorliegende Arbeit verdankt ihre Entstehung den handschriftlichen Studien, welche ich in den Jahren 1886—1888 in der vatikanischen Bibliothek gemacht. Damals schrieb ich nebst einigen anderen Schriften, die noch in meinem Pulte ruhen, den syrischen Text jener Abhandlung des Moses bar Kepha ab, deren Übersetzung im Folgenden geboten werden soll. Zugleich suchte ich aus anderen Werken jakobitischer und nestorianischer Schriftsteller, soweit mir dieselben dort zugänglich wurden, Auszüge anthropologischen und eschatologischen Inhaltes zu gewinnen.

Der nächste Zweck, der mich dabei leitete, war, auf diese Weise das Material zu einer „Inauguraldissertation“ zu sammeln, um so einer der von der Münchener theologischen Fakultät gestellten Promotionsbedingungen zu genügen.

Deshalb habe ich, die Übersetzung der Schrift des bar Kepha über die Seele zum Mittelpunkte der ganzen Arbeit nehmend, derselben, soweit die spärlich fliefsenden Quellen es ermöglichten, eine Biographie dieses Schriftstellers vorausgeschickt, worauf ich in einem einleitenden Teile die auf diese Schrift selbst sich beziehenden speziellen Fragen behandelte. Darauf liefs ich dann die Übersetzung des Textes selbst folgen, um zum Schlusse unter dem allgemeinen Titel Anmerkungen noch einen Teil meiner in Rom gemachten Auszüge anzuschliefsen. Leider mufste dabei der gröfste Teil derselben ausgeschieden werden, da um der Einheit des Ganzen willen dieselben nur insoweit Verwendung finden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000009

konnten, als sie sich mit den auch von bar Kepha behandelten Fragen beschäftigten. Vielleicht gelingt es mir, das so ausgeschiedene Material noch einmal in einer eigenen Arbeit zu verwerten.

Den Originaltext des Buches selbst zum Abdruck zu bringen, ist mir, so gern ich es getan hätte, aus naheliegenden äufseren Gründen nicht möglich geworden.

Zum Schlusse obliegt mir noch die Pflicht, meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Guidi, an dieser Stelle meinen innigsten Dank auszusprechen. Was er mir für meine Studien im Allgemeinen sowie für das Zustandekommen dieser Arbeit im Besondern gewesen, wissen wir Beide allein. Auch Herrn Professor Bickell für einige wertvolle Mitteilungen, sowie der hiesigen Hochwürdigen Theologischen Fakultät für das der Arbeit bewiesene Wolwollen gebührt meine Dankbarkeit.

München 1890, am Feste der Übertragung des hl. Korbinian.

Der Verfasser.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000010

Inhalt.

Seite

Vorwort v

Erster Teil.

Moses bar Kepha, sein Leben, seine Schriften und seine Lehre.

A. Leben.

a) Quellen 3
b) Biographie des Cod. syr. vat. 37 4
c) das Schisma der Ḳerosṭaye, Gubaye und Ḥaṣṣaṣanaye . . 6

B. Schriften:

a) exegetische 9
b) philosophisch-dogmatische 10
c) liturgische 12
d) Homilien 12

C. Zur Lehre:

a) zur Lehre über Schöpfung, Urstand und Sündenfall . . 15
b) zur Sakramentenlehre 17

Zweiter Teil.

Das Buch von der Seele.

I. Einleitung.

a) Handschriftliche Überlieferung 21
b) Inhalt 23

II. Text des Buches von der Seele 29
(Das Verzeichnis der einzelnen Kapitel desselben S. 26—28.)

Epilog des Schreibers 130

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000011

Seite

III. Anmerkungen 133
Anmerkung 7: Über die Seelenkräfte 135
„ 9: Definition der Seele 136
„ 10: Über bar Daiṣan und die gnostische Emanationslehre 136
„ 11: Über Generatianismus 137
„ 13: Über die Präexistenzlehre 137
„ 14: Über die Zeit der Schöpfung der Seele . . 139
„ 17: Über die Unterscheidung von Nus, Pneuma und Psyche und über den Trichotomismus . . 141
„ 18: Über den Seelenschlaf 142
„ 19: Über die Tage, an denen für die Toten das Opfer dargebracht werden soll 148
„ 20: Über den Streit der Engel und Teufel um die Seele des Toten 150
„ 21: Über das irdische Paradies als Aufenthaltsort der gerechten Seelen bis zum allgemeinen Gerichte . 151
„ 22: Über die Gottebenbildlichkeit 156
„ 23: Über den Ausdruck „eine zusammengesetzte Natur“ 157
„ 24: Über das Gebet für die Toten und das Fegfeuer 158
Schriftstellenregister 162
Namenregister 163

ERSTER TEIL.

MOSES BAR KEPHA,

SEIN LEBEN, SEINE SCHRIFTEN UND SEINE LEHRE.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000013

Um eine Biographie des Moses bar Kepha zusammenzustellen, fliessen bis jetzt die Quellen sehr spärlich. Am meisten lässt sich noch entnehmen einer sehr knapp gehaltenen Lebensbeschreibung, die von einem unbekannten Autor geschrieben, auf der letzten Seite (fol. 189 b) des syrischen Codex 37 der vatikanischen Bibliothek sich findet und bereits von Assemani in seiner „Bibliotheca orientalis“ (B. O. II, 218) abgedruckt wurde. Dieselbe Lebensbeschreibung findet sich auch nach dem von Wright edirten Katalog der syrischen Handschriften des britischen Museums (p. 877) daselbst in dem aus dem Jahre 1242 datirten Cod. add. 12210 fol. 54 a. Ein Auszug aus derselben findet sich nach „Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens de la Bibliothèque Nationale, Paris 1874, p. 160“ am Anfang des Cod. syr. 207 der Pariser Nationalbibliothek. Aufserdem finden sich zwei kurze Notizen über ihn in dem Chronicon des bar ʿEbraya, welche Assemani ebenfalls abgedruckt hat[1]. Endlich soll sich eine Notiz über ihn nebst einer Aufzählung seiner Werke noch finden im Cod. orient. 1017 fol. 205 a des britischen Museums[2].

Gedruckt hat eine kurze Biographie unseres Autors Masius in seiner Vorrede zu der Uebersetzung von dessen Liber de paradiso, Seite 5 und 6; er habe sie erhalten, sagt er, als „Syrorum monumentis de ipso prodita“, giebt aber nicht an, was das für monumenta seien; sie ist etwas kürzer, widerspricht aber nirgends der Biographie von Cod. syr. vat. 37. Diese Vorrede scheint Renaudot nicht gelesen zu haben, wenn er sagt[3], Masius berichte

---

[1] B. O. II, 218; in der Ausgabe des Chronicon von Abbeloos-Lamy finden sie sich I, 394; II, 218.

[2] Wright, Catalogue etc. p. 900.

[3] Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio. Paris 1716. II, 398.

nichts über seine Stellung und sein Leben und er selbst habe auch nichts Sicheres erfahren können. Was endlich Assemani in seiner Bibliothek unter dem Titel „Moyses Barcepha“ (B. O. II, 127, 128) anführt, greift wieder auf Masius zurück; dieser Artikel wurde offenbar gedruckt, ehe er jene Notiz in Cod. 37 entdeckte, da er sich nach dessen Angaben weiter unten (B. O. II, 219) selbst verbessert.

Nach den spärlichen Angaben dieses Codex war Moses bar Kepha geboren um das Jahr 815 zu Balad[1]; sein Vater stammte aus Kuḥail, das jetzt Mašhad Kuḥail heifse, einem Dorf am Tigris; seine Mutter Maria stammte aus ebendemselben Balad. Den Namen Moses bekam er nach dem gleichnamigen Bruder seines Vaters, der Lehrer an der grofsen Kirche von bet Šahaḳ und Lehrer des David von bet Rabban war[2]. Von seinem ganz singulären Zunamen weifs unser Gewährsmann zwei Erklärungen, von denen die erstere wohl auch richtig sein wird. Sein Vater habe nämlich Simon Kepha geheifsen, denn das griechische Petros bedeute im Syrischen soviel wie Kepha (d. h. Stein); er selbst aber sei der bar (Simon) Kepha (der Sohn des Petrus). Die zweite Erklärung ist Legende, beweist aber das Ansehen, in dem er stand. Als nämlich seine Mutter zehn Monate nach seiner Geburt gestorben war, habe ihn sein Vater in die Kirche der Muttergottes zu Balad getragen, und da sei er wunderbarerweise von der dort aufgestellten diamantenen? (kēfā de 'adāmōs) Muttergottesstatue ernährt worden. Erzogen und in der Heiligen Schrift unterrichtet wurde er von rabban Cyriacus, dem Archimandriten des berühmten Klosters des mar Sergius auf dem dürren Berg (ṭūrā ṣahyā)[3], welches bei Balad am Tigris liegt, und

[1] Balad, nach Assemani: Dissertatio de Monophysitis num. 9 (B. O. II) eine mesopotamische Stadt am Tigris, die ungefähr 6 Parasangen von Mossul entfernt zu der Diöcese der Araber gehörte; oder vielmehr, da es zwei Araberdiöcesen gab, zu jener mit der Hauptstadt Akula, deren Bischof zeitweilig auch in Balad residierte; Le Quien, Oriens christianus. Paris 1740. II, 1567.

[2] Über diesen Onkel Moses konnte ich weiter nichts finden; David von bet Rabban ist mir nur einer bekannt und zwar ein Nestorianer, der im Katalog des 'Abdišo' de Ṣauba (B. O. III, 254) aufgeführt wird; doch erscheint dieser der Zeit nach annehmbar.

[3] Nach bar 'Ebraya im Chronicon heifst das Kloster auch mu 'allaḳ, das Hängende.

von Ignatius von Ḳaronta und Ḥabib, auf deren Bitten er dann später die Psalmen und die paulinischen Briefe kommentirte. Nachdem er dort auch das Ordenskleid genommen hatte, wurde er um das Jahr 863 Bischof von Mossul[1] und Bischof der (wie es scheint, damals unirten) Sitze von bet Raman und bet Kionaya[2], als welcher er jedenfalls zu Ehren des berühmten gleichnamigen monophysitischen Gegenpatriarchen den Namen Severus annahm. Als Schriftsteller verfaſste er dann noch einen Kommentar in Evangelium, Pentateuch, das Buch der Richter, der Propheten, die Apostelgeschichte und den Apostel, sowie in zwei „Bände“ des Theologen (Gregor von Nazianz); auch schrieb er noch ein Buch der Disputationen gegen die Häresieen, sowie eine Kirchengeschichte. Nachdem er dann noch zehn Jahre lang Periodeut (sā ʿōrā) von Tagrit[3] gewesen war, starb er ungefähr 90 Jahre alt am 12. Šebaṭ (Februar), einem Samstag, im Jahre

---

[1] Nach Le Quien l. c. II, 1560 war es der einzige Metropolitansitz im Gebiete des Maphrians.

[2] So die anonyme Biographie, während Masius l. c. p. 5 und ihm folgend Assemani (B. O. II, 127) bet Ceno lesen; was richtiger sei, weiſs ich nicht. — Ueberhaupt sind die Titel unseres Bischofs sehr schwankend: Cod. Paris. 241 nennt ihn in der Überschrift zum Hexaemeron einfach Bischof von bet Kionaye; im Chronicon dagegen heiſst er (I, 393 und II, 215) nur Bischof von bet Raman; wiederum nennt ihn bar Ṣalibi in seiner Erklärung der Liturgie (Cod. syr. vat. 102 fol. 10 b) einfach: von Mossul; in Cod. add. 17 188 heiſst er dann fol. 1 a Bischof von bet Raman und bet ʿArbaye, also Araberbischof; mit unserer Quelle übereinstimmend heiſst er dann Cod. add. 17 274 Bischof von bet Raman, bet Kiona (!) und Mossul; wogegen Cod. arab. vat. 74 fol. 145 infolge einer Verwechslung ihn gar nennt „den ausgezeichneten Vater, den Kirchenlehrer, den Maphrian.“

[3] Nach dem Tode des Maphrians Sergius († 11. November 883) war Tagrit, der Sitz des „Primas Orientis“, bis 8. Februar 887 unbesetzt, an welchem Tage der neue Maphrian Athanasius von dem Patriarchen Theodosius Romanus ordiniert wurde. Wahrscheinlich führte dann bar Kepha als der einzige Metropolit während dieser Sedisvakanz die Verwaltung, und da, wie es scheint, bald darauf das noch zu erwähnende Schisma der Hassasanaye ausbrach, in dem bar Kepha ein Vorkämpfer der orthodoxen Partei war, dürfte er dann auch später noch der schwierigen Umstände halber vom Maphrian als Gehilfe beibehalten worden sein. Vielleicht wäre dann auch besser statt des ʿesar šenīn = 10 Jahre der Handschrift ʿesrīn šenīn = 20 Jahre zu lesen, d. h. von 883—903, seinem Todesjahr.

der Griechen 1214[1], Christi 903, in seinem Kloster, und dort wurde er auch begraben. So weit die anonyme Biographie.

Was nun das bereits erwähnte Schisma der Ḳerosṭaye, Gubaye und Ḥaṣṣaṣanaye betrifft, bei welcher Gelegenheit, wie wir wenigstens indirekt erfahren, bar Kepha eine bedeutende Rolle gespielt haben muſs, so dürfte dasselbe doch nicht so ganz ohne dogmatischen Hintergrund gewesen sein, trotzdem dies Assemani passim in Abrede stellt. Es handelte sich dabei um die Worte: „Das himmlische Brot brechen wir im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“, welche von einigen in die Jakobusliturgie eingeschoben und zum Brechen der heiligen Hostie vor der Catholica des Diakons laut gebetet wurden. Dagegen erhob sich bald eine Agitation, welche dieses Einschiebsel als nestorianisch abgeschafft wissen wollte. So berichtet Dionysius bar Ṣalibi, Bischof von Amida, in seiner Erklärung der Liturgie (Cod. syr. vat. 102 fol. 15b), welcher, da er fast noch ein Zeitgenosse dieses Streites war († 1171), am besten über dessen Bedeutung informirt sein konnte, über die Entstehung dieses Schismas. Dass die Partei der dem Schisma huldigenden Neuerer den Nestorianern nicht ganz fernestand, beweist auch die doppelt verbürgte Tatsache[2], daſs der Schüler bar Kephas und sein späterer Gegenbischof in Mossul Naṣiḥa den Patriarchen der Nestorianer ʿAbdišoʿ I bar ʿAkre (ordiniert 30. Januar 963) in der Logik unterrichtete, und das jedenfalls zu einer Zeit, als er bereits dem Schisma verfallen war, also doppelte Zurückhaltung ihm nahegelegen hätte.

Die Geschichte dieses Schismas läſst sich nach den zerstreuten Andeutungen bei bar ʿEbraya so zusammenstellen. Der Streit über die angegebenen Worte der Liturgie, die sich, wie es scheint,

---

[1] Masius hat (l. c. p. 6) als Todesjahr A. G. 1124, und nachdem ihm dies Assemani (B. O. II, 127) nachgeschrieben, wurde diese Angabe bisher auch meistens beibehalten, obwohl doch schon auf Grund unserer Biographie Assemani selbst sich korrigiert (B. O. II, 219). Auch die von Abbeloos-Lamy ihrer Ausgabe des Chronicon zu Grunde gelegte Handschrift liest (Chron. II, 217) mit Worten richtig 1214, wogegen sie I, 395 infolge eines Schreibfehlers ܐܪܟܕ = 1224 statt ܐܪܝܕ = 1214 hat.

[2] bar ʿEbraya im Chronicon und der Nestorianer ʿAmru im Buch vom Turm; beide citirt B. O. III, 200.

in der Stille teilweisen Eingang verschafft, begann unter Patriarch Georg von Baʿaltan († 790) und beschränkte sich zunächst auf das eigentliche Patriarchat. Derselbe mufste um dieser Angelegenheit willen vieles erdulden, wollte aber, um Spaltungen zu vermeiden, keine Entscheidung treffen und antwortete deshalb dem Diakon Gurya von bet Naʿar auf dessen Anfrage, er wisse nicht, wann diese Worte eingeführt worden seien, wol aber, wann sie verworfen worden seien; die Liturgieen des Jakobus und Markus hätten sie nicht; aber wehe uns, wenn wir nur Himmelsbrot haben und nicht den Sohn Gottes (Chron. I, 331). Persönlich war er also wol dagegen, wagte aber nicht vorzugehen. Sein Nachfolger Cyriacus (ord. 793) „videns res suas prosperare, nec malum quid obstare“ suchte dagegen auf der Synode von bet Botin diese Worte abzuschaffen, drang aber nicht durch, und so überliefs man alles wieder dem Belieben des Einzelnen (Chron. I, 331. 333). Doch scheint der Patriarch sich dabei nicht beruhigt zu haben, denn sterbend befahl Bachus, der Bischof von Ḳuros in der Gegend von Aleppo, den Mönchen seines Klosters (Guba baraya), dafs sie nur einen aus ihrer Mitte als Bischof annehmen sollten, denn verhafst sei ihnen der Patriarch, welcher die von den Vätern ererbten Worte abgeschafft hätte. Diese verlangten dann auch von dem Patriarchen, dafs er ihnen den Xenaias, einen Schüler des Bachus, ordinire, was dieser verweigerte, um den Salomon aus dem Kloster des mar Jaḳub zu weihen. Die Mönche griffen nun zu den nicht mehr neuen Mitteln, dafs sie den Namen des Patriarchen aus den Diptychen strichen und diesen bei dem Kalifen (Harun Erraschid, 786—809) als Spion der Griechen anklagten. Ferner thaten sie sich mit einigen unzufriedenen Bischöfen zusammen, die ihnen zu Kalaz oder Šalaz zwei Bischöfe ordinirten. Der Patriarch nun exkommunizirte alle Beteiligten, worauf diese wiederum, das Begonnene zu Ende führend, den Abraham, Mönch von Ḳarṭamin, zum Gegenpatriarchen wählten (Chron. I, 337 bis 344). Nach ihm erhielten die Schismatiker nun auch den Namen Abrahamianer (B. O. II, 343).

Als nun nach dem Tode des Cyriacus († 16. August 817) sich die Bischöfe zu einer Neuwahl in Callinici versammelten (Juni 818), kam auch Abraham mit den Seinigen dorthin. Wol gaben auch jetzt die Bischöfe den Gebrauch der strittigen Worte

frei; als aber Abraham in seiner Hoffnung, als Patriarch anerkannt zu werden, sich getäuscht sah, vielmehr Dionysius von Tellmaḥra gewählt wurde, verliefs er mit seinen Anhängern die Synode. Wol begab sich der neue Patriarch bald nach seiner Ordination nach Ḳuros, scheint aber dort wenig ausgerichtet zu haben. Dagegen gelang es ihm, die Mönche von Eusebona bei Antiochien, die sich ebenfalls der Bewegung angeschlossen hatten, wieder zum Gehorsam zu führen. Nach dem Jahre 821 soll nun Abdallah ibn Ṭahir, der Emir von Bagdad, auf Betreiben des Patriarchen Dionysius den Abraham zweimal abgesetzt haben, eine Mafsregel, die mir um ihrer in einer so thatkräftigen Zeit sonderbaren Halbheit willen nicht recht wahrscheinlich ist, besonders da derselbe bald darauf mächtiger als je erscheint, indem ihm nunmehr auch Philoxenus, Bischof von Nisibis, der auf einer Synode zu Reš ʿaina „propter accusationes nefandas“ abgesetzt worden war, seine Kirchen öffnete (Chron. I, 345—363). Abraham starb im Jahre 837; an seiner Stelle wählten die Schismatiker seinen Bruder Simon, den dann auch der abgesetzte Philoxenus ordinierte (Chron. I, 383). Auch der Nachfolger des Patriarchen Dionysius († 22. August 845), Johannes III., scheint eine neue Exkommunikation gegen die Mönche von Guba ausgesprochen zu haben (Chron. II, 213).

Was nun die Geschichte dieses Schismas im Orient, das heifst im Gebiete des Maphrians betrifft, wo sie uns wichtiger ist, so stellt uns bar ʿEbraya mitten in dasselbe hinein, indem er zu der Biographie Athanasius' I. (887—903) berichtet, unter ihm hätten die Ḥaṣṣaṣanaye (Ḥaṣṣaṣa, nach Assemani ein Städtchen bei Tagrit) den Zebina, einen Schüler des Patriarchen Johannes, der den Mönchen von Guba anhing, zum Patriarchen (soll wohl heifsen Maphrian) gemacht; dieser hätte dann als Metropoliten für Ḥaṣṣaṣa den Peraʿa ordiniert und dieser wiederum den bar Nasiha, einen beredten Mann und Schüler bar Kephas, als Bischof von Mossul aufgestellt (Chron. II, 214. 216). So waren nun Lehrer und Schüler einander als Gegner gegenübergestellt, und wenn wir auch kein direktes Zeugnis dafür besitzen, so müssen wir doch hieraus sowie aus seiner Stellung als Periodeut von Tagrit schliefsen, dafs unser bar Kepha damals thatkräftig auf Seite der konservativen Partei wirkte.

Wann und wie das Schisma im Patriarchat zu Ende kam, darüber erfahren wir weiter nichts mehr; das einzige, was wir noch hören, ist, dafs die Ḥaṣṣaṣanaye erst das Jahr 1178 wieder von dem Patriarchen Michael dem Grossen in die Kirchengemeinschaft aufgenommen wurden, worauf es zwischen ihm und dem Maphrian Johannes von Sarug, unter dessen Jurisdiktion sie ja standen, darüber zu heftigen Auseinandersetzungen kam (Chron. I, 574; II, 373).

Bei der Union scheinen dann die fraglichen Worte unterdrückt worden zu sein, worauf hindeutet, dafs Dionysius bar Ṣalibi, Bischof von Amida († 1171), in seinem bereits erwähnten Kommentar (fol. 15b) sich in sehr scharfen Ausdrücken gegen die Ḳerosṭaye wendet, die „einmal“ diesen Ausdruck gebraucht hätten. Auch das zu Rom 1843 gedruckte „Missale syriacum juxta ritum ecclesiae Antiochenae“ enthält diese Worte nicht. Dagegen hat die von einer maronitischen Hand vorgenommene Ueberarbeitung des erwähnten Kommentars von bar Ṣalibi, die sich in Cod. syr. vat. 101 findet, die oben angeführte Stelle gestrichen und statt dessen ein dem verworfenen sehr ähnlich klingendes Gebet eingefügt (fol. 226), das auch Renaudot[1] in seiner Uebersetzung der nach seiner Angabe jakobitischen, in Wirklichkeit aber maronitischen[2] Recension der Jakobusliturgie fast wörtlich übereinstimmend anführt. Darnach betet der Priester laut unmittelbar vor der Catholica: „Wir glauben, bringen dar, besiegeln und brechen diese Eucharistie, das himmlische Brot, den Leib des lebendigen Logos“ etc. — Damit hängt dann auch zusammen, dafs der Autor des dem Baradai fälschlich zugeschriebenen „Catechismus Jacobitarum“ (B. O. II, 204) den Maroniten als „gravissimus et impius error“ vorwirft, dafs sie die von Patriarch Georg verworfenen Worte gebrauchten.

Die Werke bar Kephas sind sehr zahlreich, aber fast ebenso unbekannt. Vor allem scheint er Kommentare in die meisten Bücher der Heiligen Schrift geliefert zu haben; bar ʿEbraya nennt ihn „sanctarum Scripturarum commentator“ (Chron. I, 396), und

---

[1] L. c. II, 38.

[2] Vgl. den Artikel „Liturgie“ von Bickell in Kraus, Realencyklopädie der christlichen Altertümer II, 323.

an anderer Stelle sagt er, derselbe hätte die ganze Heilige Schrift kommentirt. Bekannt sind bisher meines Wissens von diesen Kommentaren fast nur Bruchstücke, die mit Ausnahme eines einzigen: Exegetische Stücke über das Alte Testament in Cod. Paris. 206 fol. 3—8 [1], sich alle in dem Cod. add. 17274 [2] finden. Es sind: Stücke aus einem Kommentar in Genesim, Einleitung in einen Evangelienkommentar, Kommentar in Matthaeum, Stücke aus einem Kommentar in Lucam, Epp. ad Romanos, I und II ad Corinthios und ein Fragment in Ep. ad Galatas. — Dafs er einen Kommentar in alle vier Evangelien geschrieben habe, erwähnt er übrigens selbst in der Einleitung zum Hexaemeron (Cod. Paris. 241) [3].

Wenn dann noch die oben angeführte anonyme Biographie berichtet, er habe zwei Bände des Theologen kommentirt, so dürfte das, wenn überhaupt richtig, doch eher von einer Uebersetzung zu verstehen sein. — Endlich berichtet noch bar ʿEbraya (Chron. II, 215), er habe auch die „Bücher der Logik“ (des Aristoteles?) erklärt.

Von den Werken mehr dogmatischen Inhalts sei zuerst erwähnt das Buch von der Seele, das er selbst in seinem Buch vom Paradies pars I, cap. 18 erwähnt [4], und das uns in der Folge noch beschäftigen soll. Daran schliefst sich das Hexaemeron, ein bei den Syrern gar beliebtes Thema, das, in fünf Büchern verfafst, dem heiligen Bruder mar Ignatius gewidmet ist, ebenso wie der Evangelienkommentar und das Buch vom Paradies, zwischen denen es der Einleitung zufolge verfafst wurde. Erhalten ist es in Cod. Paris. 241 [5]. Einige Stücke desselben finden sich auch in Cod. Paris. 206, fol. 126 sqq.; Cod. Paris. 207, fol. 242 sqq. Das Buch vom Paradies, von seinen Werken bisher am bekanntesten und wohl unter den gröfseren auch das letzte, wurde in der Langeweile einer Krankheit im Jahre 1565 von Andreas Masius nach einer von den Würmern bereits halb zerfressenen Handschrift, die er in Italien von Moses von Marde, seinem Lehrer in der syrischen Sprache, erhalten hatte, ins Lateinische übersetzt

---

[1] Catalogue des manuscrits etc. p. 156.
[2] Wright, Catalogue etc. p. 620.
[3] Catalogue etc. p. 197.
[4] Migne, Patrologia graeca CXI, 500.
[5] Catalogue etc. p. 197.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000022

nd im Jahre 1569 unter dem Titel: „De paradiso commentarius, scriptus ante annos prope septingentos a Mose Bar-Cepha Syro, Episcopo in Beth-Raman et Beth-Ceno, ac Curatore rerum sacrarum in Mozal hoc est Seleucia Parthorum“ bei Plantin gedruckt. Wieder abgedruckt wurde es dann in der Maxima bibliotheca tom. XVII, p. 458 sqq. und bei Migne, Patrologia Graeca tom. CXI, p. 481 sqq. — Eine Schrift über die Sakramente im allgemeinen scheint in der Berliner Bibliothek unter dem Titel „Erklärung der Geheimnisse“ (rāzē) erhalten zu sein[1]. Jedenfalls gehen unter seinem Namen mehrere Abhandlungen über einzelne Sakramente herum. So steht in Cod. syr. vat. 147, fol. 114b sqq., und in Cod. syr. vat. 411, fol. 44 sqq. eine längere Erklärung der Taufe, wahrscheinlich dieselbe Arbeit, die in Cod. add. 21210, fol. 134b sqq. als Homilie über die Geheimnisse der Taufe erhalten ist. Eine andere derartige Arbeit „über die Weihe des Chrisma“ findet sich bald in längerer, bald in abgekürzter Fassung in Cod. syr. vat. 147, fol. 93a; add. 21210, fol. 184a; Cod. Paris. 206, fol. 131a; Cod. Paris. 207, fol. 140b. Ueber das sacramentum ordinis scheinen mehrere Arbeiten vorhanden zu sein; eine symbolische Erklärung der Bischofsweihe steht Cod. Paris. 206, fol. 141b, und Cod. Paris. 207, fol. 261b; eine Erklärung der Geheimnisse der Chirotonie steht in Cod. syr. vat. 51, pag. 195 sqq., und wahrscheinlich dieselbe Schrift, nur unter einem andern Titel: „Ordination der Bischöfe, Priester und Diakone“ Cod. add. 21210, fol. 178a, und Cod. Paris. 206, fol. 140a. Endlich sind, wie es scheint, über die Tonsur der Mönche zwei Arbeiten vorhanden, eine in Cod. syr. vat. 51, pag. 257 sqq., die andere, davon verschieden[2], ist gerichtet an mar Ignatius und steht Cod. add. 21210, fol. 199a. Auch Cod. syr. vat. 305, n. 5, sowie Cod. Paris. 106, fol. 145a findet sich eine solche Abhandlung.

Hier sind auch anzuführen einige Schriften von zweifelhaftem Inhalt oder zweifelhafter Echtheit. Im Buch vom Paradies verweist einmal bar Kepha auf ein Werk, das er geschrieben habe: „De multitudine differentiaque sectarum.“[3] Möglicherweise ist

---

[1] Verzeichnis der Sachau'schen Sammlung syrischer Handschriften. Cod. 62.
[2] Nach Wright, Catalogue etc. p. 879.
[3] Migne, Patrologia Graeca CXI, 596.

dies eine dogmatisch-apologetische Arbeit; dem Titel nach kann es aber auch dasselbe sein, was die angeführte anonyme Biographie Buch der Kirchengeschichte nennt, von dem ich sonst nirgends eine Erwähnung gefunden habe. — Weiterhin enthält Cod. add. 14731 fol. 1—105a „a treatise on free will and predestination" in 4 memre, das dort unserm bar Kepha zugeschrieben wird [1]; doch habe ich sonst nirgends ein solches Werk von ihm angeführt gefunden. — Eine Handschrift aus dem Monasterium Sharfianum Montis Libani [2] schreibt ihm auch die vier Bücher vom Priestertum zu, die gewöhnlich den Namen des Johannes von Dara tragen. Doch ist diese Autorschaft höchst unwahrscheinlich. Denn abgesehen davon, dafs ein Auszug aus diesem Werke auch unter dem Namen des Johannes Maro von Abraham Ecchellensis abgeschrieben wurde [3], trägt ein sehr alter Pergamentcodex [4], der dieses Werk dem Johannes von Dara zugeschrieben enthält, ein Ankaufsdatum A. G. 1243, also A. Ch. 932, stammt somit ziemlich sicher aus der Zeit bar Kephas.

Auch für die Liturgie war unser Autor schriftstellerisch thätig. Eine Anaphora von ihm findet sich in den meisten jakobitischen Sammlungen; abgedruckt ist sie bei Renaudot II, 391. Eine zweite Anaphora erwähnt Stephanus Edenensis: „De haereticis Anaphorarum auctoribus" cap. 7 n. 15 (B. O. II, 130), hat sie aber selbst nicht gesehen. — Einen Kommentar in die Liturgie mit einer kurzen Erklärung des Vaterunsers enthält Cod. add. 21210, fol. 146a; ein Auszug aus diesem Werke befindet sich im Besitz von Professor Bickell, durch dessen Güte ich es für meine Arbeit vergleichen konnte.

Um nun zum Schlusse noch von den Homilien unseres Autors zu reden, so sind dieselben ziemlich viele, aber meistens auch ziemlich kurz. Bekannt sind dieselben bisher hauptsächlich aus vier Sammlungen (ketabe), von denen aber keine vollständig ist; sie finden sich in Cod. add. 17188 und 21210

---

[1] Wright, Catalogue etc. p. 853.

[2] Vgl. die Anmerkung zn Chron. I, p. 394.

[3] Cod. syr. vat. 101, fol. 1 sqq.; vgl. B. O. II, 122.

[4] Cod. syr. vat. 100, von dem neuerdings Cod. syr. vat. 362 abgeschrieben wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000024

sowie in Cod. Paris. 206 und 207; einzelne Homilien finden sich auch zerstreut in vatikanischen Handschriften. Soweit sich dieselben chronologisch ordnen lassen, lasse ich die Namen derselben, wie ich sie den einzelnen Katalogen entnommen, nunmehr folgen, wobei freilich die Möglichkeit noch bleibt, dafs mitunter unter demselben Titel ein verschiedener Text, oder auch derselbe Text unter etwas verändertem Titel geht. Demnach sind es folgende: 1. Verkündigung des Zacharias: add. 21210, fol. 1b; syr. vat. 159, fol. 316a (karschunisch); Paris. 206, fol. 8b; Paris. 207, fol. 1 (?). 2. Verkündigung Mariä: add. 21210, fol. 7a; syr. vat. 159, fol. 320a (karschunisch); Paris. 206, fol. 14a; Paris. 207, fol. 11a. 3. Erklärung der Stelle bei Lukas über die Verkündigung Mariä: Paris. 206, fol. 16b. 4. Besuch Mariä bei Elisabeth: add. 21210, fol. 9a; Paris. 206, fol. 16b; Paris. 207, fol. 34a. 5. Geburt des Täufers: add. 21210, fol. 10a; Paris. 206, fol. 18b; Paris. 207, fol. 38a. 6. Geburt Christi: add. 17188, fol. 10a; add. 21210, fol. 14a; Paris. 206, fol. 22a; Paris. 207, fol. 63b. 7. Achtzehn Kapitel über die Geburt Christi: add. 21210, fol. 18b; Paris. 206, fol. 26a; Paris. 207, fol. 42b. 8. Beschneidung Christi: add. 21210, fol. 42b; Paris. 207, fol. 73b; Paris. 206, fol. 47b. 9. Simeon und die Darstellung im Tempel: add. 21210, fol. 48b. 10. Über den Stern: add. 21210, fol. 26b; Paris. 206, fol. 33b; Paris. 207, fol. 54a. 11. Ankunft der Magier: add. 21210, fol. 24a; Paris. 206, fol. 30b; Paris. 207, fol. 49a. 12. Epiphanie: add. 17188, fol. 20b; add. 21210, fol. 33a; Paris. 206, fol. 40a. 13. Wasserweihe an Epiphanie: add. 17188, fol. 18b. 14. Kindermord: add. 21210, fol. 30a; Paris. 206, fol. 36b; Paris. 207, fol. 59a. 15. Versuchung des Herrn: add. 21210, fol. 51a; syr. vat. 159, fol. 324a (karschunisch); Paris. 206, fol. 53a; Paris. 207, fol. 248a. 16. Über den Aussätzigen: add. 21210, fol. 61a; syr. vat. 159, fol. 328a (karschunisch); Paris. 207, fol. 96a. 17. Über Matth. 8, 22: add. 21210, fol. 63a; Paris. 206, fol. 63a; Paris. 207, fol. 98b. 18) Erklärung der Stelle bei Lukas über den Sohn der Witwe: Paris. 206, fol. 64b; Paris. 207, fol. 100b. 19. Über das blutflüssige Weib: add. 21210, fol. 63a; Paris. 206, fol. 63a; Paris. 207, fol. 98a. 20. Verklärung Christi: add. 21210, fol. 112b. 21. Erklärung der Stelle bei Lukas über den guten Samariter: Paris. 206, fol. 65b; Paris.

207, fol. 101b. 22. Auferweckung des Lazarus: add. 21210, fol. 65a; Paris. 206, fol. 69b; Paris. 207, fol. 106b. 23. Palmsonntag: add. 17188, fol. 32b; add. 21210, fol. 67b; Paris. 206, fol. 72a; Paris. 207, fol. 110b. 24. Am Gründonnerstag zur Fufswaschung: add. 17188, fol. 45a. 25. Kreuzigung: add. 17188, fol. 38b. 26. Samstag der Verkündigung (Karsamstag): add. 17188, fol. 56a. 27. Ostern: add. 17188, fol. 47a; add. 21210, fol. 77a; Paris. 206, fol. 81a; Paris. 207, fol. 182a. 28. Erklärung des Auferstehungssonntags: add. 17188, fol. 59a. 29. Kurze Ermahnung über Liebe, Eintracht und Friede für den Ostermorgen: add. 17188, fol. 57a. 30. Über Joh. 20, 17: Paris. 206, fol. 96a. 31. Himmelfahrt: add. 17188, fol. 67b; add. 21210, fol. 96a; syr. vat. 147, fol. 128a; arab. vat. 74, fol. 151b; Paris. 206, fol. 99b; Paris. 207, fol. 203a. 32. Pfingsten: add. 17188, fol. 71a; add. 21210, fol. 100a; arab. vat. 74, fol. 154b; Paris. 206, fol. 103a; Paris. 207, fol. 207b. 23. Über Act. 2, 1—21: add. 21210, fol. 106b. 34. Über den ersten Freitag nach Pfingsten, welcher der goldene genannt wird: add. 17188, fol. 75b. 35. Tod Mariä: add. 21210, fol. 116a. 36. Kreuzerfindung: add. 17188, fol. 78b; add. 21210, fol. 118a; arab. vat. 74, fol. 145a; Paris. 206, fol. 109a; Paris. 207, fol. 216a. 37. Antichrist: Paris. 206, fol. 120a. 38. Über den neuen Sonntag: add. 21210, fol. 91b; Paris. 206, fol. 92b; Paris. 207, fol. 198a; add. 17188, fol. 65a.

Aufserdem sind noch an Homilien und Ansprachen von ihm erhalten: Homilie über Kirchweihe: add. 21210, fol. 133a; syr. vat. 159, fol. 313b (karschunisch). Über den Sonntag: add. 21210, fol. 50a. Über Christus und Jonas für die Rogation der Niniviten: add. 21210, fol. 49b. Uber den Freitag der Bekenner: add. 17188, fol. 61b; add. 21210, fol. 88b; Paris. 206, fol. 89b; Paris. 207, fol. 194b. Über das Fasten: add. 17188, fol. 27a; add. 21210, fol. 54b; Paris. 206, fol. 55a; Paris. 207, fol. 252a. Rogationen wegen irgend eines Zornes oder einer Züchtigung: add. 17188, fol. 81a. Anrede an die Kinder der heiligen orthodoxen Kirche: add. 21210, fol. 141a.

Aufserdem enthält cod. add. 17188 noch einige kleinere Stücke: „Kurze Darlegung, warum Christus mit verschiedenen Namen und Bezeichnungen genannt war“ (fol. 83b); „Dafs nicht in Kleidern die Ehrung der Toten besteht, sondern in Almosen, die in ihren

Tagen oder später gegeben werden" (fol. 85b). „Dafs wir alle bereitet sein sollen mit guten Werken, damit wir befreit werden von den Geistern der Bosheit, die dem Menschen bei seinem Austritt aus dieser Welt entgegenkommen" (fol. 87b); endlich auch noch zwei Trosthymnen (ܡܕܪܫܐ); einen über den Tod eines frommen Priesters, Archimandriten oder auch Bischofs (fol. 90a) und einen andern über einen beliebigen Toten (fol. 92b). — Endlich enthalten noch codd. Paris. 206, fol. 126a, und 207, fol. 242 acht ganz kurze Stücke zum Teil aus dem Hexaemeron; cod. Paris. 207, fol. 267a ein Stück über die sieben Klimen; cod. Paris. 206, fol. 3a exegetische Fragmente, welch letztere ihm jedoch nur „vielleicht" angehören.

Somit erscheint unser bar Kepha als ein sehr vielseitiger Schriftsteller. Über den Lehrinhalt dieser seiner vielen Schriften sind wir aber, entsprechend der bisherigen, gar geringen Erforschung seiner Schriften, noch wenig unterrichtet. Über seine Schöpfungs- und Urstandslehre giebt uns noch das Buch vom Paradies den meisten Aufschlufs. Als Grund für die Schöpfung des Menschen erscheint auch wol hier die bei den Syrern oft wiederkehrende Ansicht, dafs die Menschen geschaffen worden seien, um die durch den Engelsturz in der Geisterwelt entstandene Lücke auszufüllen; wenigstens sagt er, die Menschen wären, wenn sie nicht gesündigt hätten, im Paradiese geblieben, bis sie die Zahl der gefallenen Engel erreicht hätten[1]. Dieses Paradies liegt nach ihm erhaben zwischen dem Firmament und der Erde, und man kann davon entweder mit den Griechen annehmen, dafs es als Insel im Osten unserer Erde mitten im Ocean liege, oder mit Ephrem, dafs es kreisförmig den Ocean umgürte[2]. Dafs dasselbe sehr hoch gelegen sein mufs, ergiebt sich schon daraus, dafs die vier Paradiesesströme durch die Wucht des Falles den Ocean durchfliefsen und auf der Erde wieder hervorquellen[3]. In Beziehung auf den Urzustand begegnen uns bedenkliche Äufserungen. So drückt er hier den Erkenntnisstand Adams sehr herab, indem er ihm jede Kenntnis der reinen Geister abspricht, ja so-

[1] Liber de paradiso pars I, cap. 23; bei Migne, Patrologia Graeca CXI, 514.

[2] L. c. I, 8 p. 492; I, 13 p. 497. [3] L. c. I, 21, p. 511.

gar behauptet, „capacem illum perfectae scientiae simul atque conditus erat, esse non potuisse“ [1]. Andererseits sagt er dann wieder, die ersten Menschen hätten sich ihrer Nacktheit nicht geschämt, „quia amicti erant gloria“ und zwar mit derselben gloria, welcher der Leib nach der Auferstehung teilhaftig wird [2]. Ferner behauptet er, sich beziehend auf Gregor von Nyssa: De hominis opificio, cap. 18, dafs im Urstande die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes stattgefunden hätte durch ein geheimnisvolles Wirken Gottes, ähnlich wie bei der Schöpfung der Engel und der ersten Menschen, nicht durch geschlechtliche Zeugung [3]. Dem Leibe nach waren die ersten Menschen sterblich; doch war ihnen für den Fall der Bewährung Unsterblichkeit verheifsen [4]. Das Gebot wurde gegeben, um die ersten Menschen zur Erkenntnis ihrer Willensfreiheit zu bringen und um dem Geschlechte Gelegenheit zu bieten, das „coeleste regnum“ oder Strafe sich zu verdienen [5]. Doch ist nicht anzunehmen, Adam habe erst durch den Genufs der verbotenen Frucht erkannt, dafs zwischen Gut und Bös ein Unterschied sei, sondern der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen hat seinen Namen daher, dafs er dieses theoretische Wissen dem Menschen auch praktisch zum Bewufstsein brachte [6]. Dunkel ist die Stellung unseres Autors zu der Frage über die Erbsünde. So meint er einmal, Gott habe nach dem Sündenfalle nicht gesagt: „eos fetus, quos aut concipiet aut edet mulier, fore maledictos. Nam pridem bene precatus illis fuerat, dixeratque: crescite et multiplicamini. Sed feres, inquit, uterum non sine dolore producesque ipsos tuos fetus per aerumnas“ [7]. Ebenso sagt er später: Gott habe den Adam nicht verflucht, weil aus ihm viele Gerechte hervorgehen sollten, und fährt dann fort: „Itaque conservata est humano generi illibata ex ea benedictio, quae ante peccatum facta fuerat, quamvis dolores atque calamitates plurimae accesserint.“ [8] Dagegen erfahren wir über die Folgen des Sündenfalles, dafs dadurch die „gloria corporis“ verloren ging, weshalb sich die Menschen schämten ihrer Nacktheit; das angedrohte Todesurteil wurde nun wirklich aus-

[1] Lib. de par. I, 27 p. 521; I, 20 p. 509. [2] L. c. I, 28 p. 549.
[3] L. c. I, 25 p. 515. [4] L. c. I, 28 p. 525. [5] L. c. I, 19 p. 502.
[6] Ibid. [7] L. c. I, 28 p. 568. [8] Ibid. p. 569.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000028

gesprochen, Adam wurde aus dem Paradiese vertrieben und um seinetwillen die Erde verflucht[1]. Dieses nämliche Paradies ist jetzt der Aufenthaltsort der im Leibe dort aufgenommenen Henoch und Elias sowie der seligen Geister bis zur Auferstehung; nach derselben wird es jedoch leer stehen; die Gerechten werden dann über das Firmament emporsteigen, die Gottlosen aber auf der Erde bleiben[2].

Aufserdem weifs ich nur noch weniges über die Sakramentenlehre anzuführen. In der „Erklärung der Geheimnisse der Taufe" (cod. syr. vat. 147, fol. 114b) sagt er über den Ritus derselben: früher habe man durch dreimaliges Untertauchen getauft; da aber jetzt gewöhnlich nur Kinder getauft würden, so geschehe es durch dreimaliges Begiefsen des Hauptes (fol. 118a). Die Form ist nach ihm: „Getauft wird N. N. im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes"; und nicht sagt man: „Ich taufe", weil die Taufe nicht des Taufenden sondern Gottes ist. — In der „Erklärung des Chrisma" (cod. syr. vat. 147, fol. 93 sqq.) führt er fol. 108b folgende fünf Wirkungen desselben an: 1. werden in ihm die Gedanken und Werke geheiligt; 2. werden dadurch die Getauften von den Böcken unterschieden; 3. verleiht es den Getauften Gotteskindschaft und das Kleid der Unvergänglichkeit; 4. heilt es die Getauften von den Beulen der Sünde; 5. wie es denen Glanz verleiht, welche in diese Welt treten, so ist es auch ein gutes und treffliches Geleite für diejenigen, welche aus diesem Leben scheiden. Er fafst also hier Chrisma in einem weiteren Sinne, sowohl in seinem gewöhnlichen Sinne als die nach syrischem Ritus mit der Taufe verbundene Firmung, wie auch als letzte Ölung. — Was für eine Stelle Assemani im Auge hatte, wenn er im „Tractatus de Monophysitis" n. 5 (B. O. II.) sagt, bar Kepha und Daniel monachus hätten das Sakrament der Firmung übermäfsig erhoben und die Eucharistie herabgedrückt, indem sie gelehrt hätten, dafs in letzterer das Bild des Leibes Christi, in ersterer aber der Heilige Geist selbst sei, weifs ich nicht, und er selbst giebt weiter nichts darüber an. Eine zweideutige Stelle fand ich wohl in der eben erwähnten Erklärung des Chrisma, wo er fol. 108 die Frage stellt, was gröfser sei:

[1] Lib. de par. I, 28 pp. 557, 561, 569, 575. [2] L. c. I, 18 p. 500, 501.

Chrisma, Opfer, Hoherpriester oder Altar, und dann in längerer Ausführung antwortet, sie seien alle gleich, weil sie alle Christum bedeuten und statt seiner genommen werden. Ebenso zweideutig scheint er dann aber weiter unten (fol. 109b) wieder an eine hypostatische Union zu denken: „Wir erkennen und begreifen mit den Augen des Geistes das Wort Gottes, das vereinigt ist mit Brot und Wein und mit dem Öle des Chrisma, welches ist Opfer und Chrisma, die eine Person des Wortes Gottes, das Fleisch geworden ist.“ Wo er dagegen im Kommentar in die Liturgie ex professo von der Konsekration spricht, da bekennt er sich wol zu der Transsubstantiation, aber durch die Epiklese. So heifst es in einem Auszuge aus demselben, der sich im Besitze von Professor Bickell befindet, bis jetzt aber nicht paginirt ist: „Jene Rechte, welche im Anfange den Staub von der Erde nahm und ihn zum Leib des Adam machte, sie macht Brot und Wein zum Leib und Blut. Verstehe: heute noch steigt jener Geist, der herabstieg in den Leib der Jungfrau, auch herab über Brot und Wein und macht sie zum Leibe und Blute des Sohnes Gottes.“ Noch deutlicher sagt er etwas später: „Vom Sohne wissen wir, dafs er herabsteigt über Brot und Wein; aber warum steigt der Heilige Geist herab? Wie er herabstieg in den Leib (der Jungfrau) und heiligte den Leib und machte ihn zum Leibe des Wortes, so steigt er auch herab auf Brot und Wein und macht sie zum Leib und Blut des göttlichen Wortes.“ Endlich lehrt er dort dann auch noch, dafs unter beiden Gestalten der ganze Christus sei: „Indem der Priester einen Teil der Hostie in den Kelch wirft, zeigt er, dafs, wenn auch Leib und Blut Christi getrennt aufbewahrt sind, sie doch Eines sind.“ Wenn wir diese verschiedenen Stellen vergleichen, so scheint bar Kepha geschwankt zu haben zwischen der Transsubstantiation und der Annahme einer hypostatischen Union Christi mit Brot und Wein, gerade wie dann noch im 12. Jahrhundert bar Ṣalibi bald die erstere, bald die letztere Lehre vorträgt (B. O. II. 191), welch letztere aber Assemani als nova et apud Syros inaudita opinio bezeichnet, obwol er dann später noch zugesteht, dafs auch bar ʿEbraya dieser Meinung gehuldigt. (B. O. II, 294.)

ZWEITER TEIL.

DAS BUCH VON DER SEELE.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000031

I. Einleitung.

Dafs bar Kepha ein Buch über die Seele geschrieben habe, erwähnt er selbst in seinem Buche vom Paradies, wo er pars I, cap. 18 sagt, seit der Ankunft Christi seien die Seelen der Gerechten bis zum allgemeinen Gerichte im Paradiese wohnhaft, „quod in eò sermone ostendimus quem de anima fecimus“ [1].

Dieser sermo ist nun erhalten in dem syrischen Codex 147 der vatikanischen Bibliothek von fol. 1a—92b unter dem Titel: „Weiterhin schreiben wir in der Hoffnung auf Gott das Buch (memra) über die Seele, welches verfafst ist von Moses dem Bischof, der genannt wird bar Kepha“, und das 38. Kapitel dieses Buches handelt denn auch vom irdischen Paradies als dem Aufenthaltsort der vom Leib geschiedenen gerechten Seelen bis zum Gerichte. Eine zweite Handschrift dieses Textes ist meines Wissens bisher in Europa nicht bekannt geworden.

Der erwähnte Codex 147 ist in Kleinoktav auf Baumwollenpapier geschrieben und enthält auf 170 Folien aufserdem noch eine Erklärung der Taufe an Ignatius in 24 Kapiteln, eine Erklärung des Chrisma in 50 Kapiteln, beide ebenfalls von bar Kepha (nur ganz kurze Auszüge); ferner eine kurze Abhandlung des Mönches David: „Worin sich Chrisma und Eucharistie unterscheiden“; eine Schrift über die Taufe von Lazarus von Bagdad; eine Homilie über die Himmelfahrt Christi, ebenfalls von bar Kepha, und endlich noch Auszüge aus dem Buch über die Seele des Johannes von Dara [2]. Geschrieben ist er einer

[1] Migne, Patrologia Graeca CXI, 500.

[2] Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum Catalogus in tres partes digestus a St. Ev. Assemano et Jos. Sim. Assemano t. III p. 273.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000033

sehr selbstgefälligen Nachschrift auf fol. 92b zufolge von dem Diakon Daniel von Daloka, dem Schüler eines rabban Joseph im nördlichen Kloster des bar Ṣauma, das bei den Dörfern Ḥašrai und Begadšeh im Lande Marde liegt, und vollendet am 8. Tage des 1. Tischri 1546 (8. Oktober 1234). Die Schrift ist ein gutes Serṭa und im allgemeinen auch gut erhalten; nur die ersten elf Blätter haben teilweise sehr gelitten. Dagegen ist die Abschrift nichts weniger als korrekt und sorgfältig angefertigt; die handgreiflichsten Schreibfehler sind nicht selten, namentlich in dem ersten Teil mehr philosophischen Inhalts, dessen termini dem Schreiber wol fremd waren; auch sind mehrfach Worte, ja ganze Sätze ausgefallen. Jedenfalls verdient der Schreiber nicht jenen Nachruhm, den er sich in seinem so künstlich gedrechselten Epilog erwartet. Am Rande der Handschrift befinden sich auf den ersten Seiten bis fol. 11b einzelne kleine karschunische Randbemerkungen, die Übersetzung der termini technici enthaltend, und die letzte Seite (fol. 170b) enthält die Bemerkung, dafs im Jahre 1938 am 29. Tamuz (29. Juli 1626) der Patriarch Šukr Allahi in diesem „heiligen Buche“ gelesen.

Was nun meine Übersetzung dieses Textes betrifft, so suchte ich im allgemeinen möglichst mich dem Ausdrucke des Originals anzuschliefsen, namentlich da, wo der sprachliche Ausdruck schwieriger oder der Inhalt wichtiger schien. Wenn ich dagegen namentlich im ersten Teile, wo der Verfasser als echter Orientale sich oft in endloser Breite und zahlreichen Wiederholungen ergeht, statt diesen Wiederholungen nachzugehen, manchmal nur ein Demonstrativwort gesetzt und so den schleppenden Ausdruck in etwas vereinfacht habe, so glaube ich, wird mir das nicht zum Vorwurfe sein. Auch die namentlich am Schlusse mancher Kapitel angefügten schematischen Zusammenstellungen der in dem Kapitel gemachten Einteilungen glaubte ich nur dann angeben zu sollen, wenn darin dem Inhalte oder der Form nach wenigstens etwas Neues gebracht wurde; doch habe ich jedesmal, wo ich ein solches Schema wegliefs, es angegeben. Dagegen habe ich da, wo mir ein Wort des bessern Sinnes halber oder ein ausgefallenes Satzgefüge einzusetzen schien, diesen Zusatz in runder Klammer eingeschlossen, während ich eine eckige Klammer da anwendete, wo der Text unleserlich geworden, also meine

Übersetzung nach Konjektur hergestellt ist; freilich an zwei Stellen (fol. 9a und b) wollte auch eine Konjektur nicht mehr gelingen. Endlich habe ich mich römischer Ziffern am Rande des Textes bedient, um auf die entsprechenden rückwärts beigegebenen Anmerkungen zu verweisen.

Um nun auf den Inhalt des Buches überzugehen, so zerfällt derselbe im ganzen in zwei Teile, von denen der erste (Kapitel 1—22) sich hauptsächlich mit den auf die Seele bezüglichen philosophischen Fragen in spekulativer Form befafst, mitunter aber auch Schrift- und Väterbeweise beibringt, während der zweite Teil (Kapitel 23—41) zumeist theologische Fragen hauptsächlich durch Schrift- und Väterbeweise zu lösen sucht. Doch ist die Aneinanderreihung der Kapitel keine gar logisch konsequente, und wäre namentlich aus dem zweiten Teile eine Reihe von Kapiteln (26, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 37) viel besser in den ersten Teil zu verweisen.

Was nun die philosophische Grundlage des Buches betrifft, so ist dasselbe, wie sich schon von vornherein erwarten läfst, auf der Aristotelischen Philosophie aufgebaut. War ja gerade das 9. Jahrhundert die Zeit, da die Aristotelische Philosophie zum zweitenmal unter den Syrern aufblühte und von ihnen, zunächst allerdings von den Nestorianern, an die Araber übermittelt wurde. Auf Aristoteles weisen hin wörtlich herübergenommene termini wie ὕλη, εἶδος, ἐντελέχεια, οὐσία; Begriffe wie Form, Accidens, Potenz, Akt, das Gesetzte (τὸ ὑποκείμενον), Beraubung, Besitz; ferner was über die Kräfte der Seele, über die drei Arten der Veränderung, über die sechs Arten der Bewegung, letzteres mit ausdrücklicher Beziehung auf die Kategorieen des Aristoteles, gesagt wird. Freilich tief eingedrungen ist die Aristotelische Philosophie nicht, was sich am meisten da zeigt, wo er die Aristotelischen Grundbestimmungen von Materie und Form verkennend fol. 11b sqq. gegen den Satz polemisirt, dafs die Seele die Form des Leibes sei.

Citate aus der Heiligen Schrift sind sehr häufig (vgl. die Zusammenstellung derselben am Schlusse); doch läfst sich kaum sagen, was für eine Übersetzung derselbe gebraucht. Im Buch vom Paradies pars I, cap. 28[1] berichtet er, dafs das Alte Testament

[1] Migne l. c. p. 524.

mehrmals ins Griechische übersetzt worden sei, ins Syrische aber einmal aus dem Hebräischen und einmal aus dem Griechischen, und citirt dann Gen. 2, 8 nach „ea Graeca traductio, quae est septuaginta interpretum". In unserem Buche stimmt dann die fol. 55b und 61a vorkommende Stelle Job 38, 14 mit der Septuaginta überein gegen den hebräischen Text und die Peschiṭta; fol. 53b stimmt Exod. 21, 22 im Ausdrucke zwar mit der Peschiṭta überein, wird aber der Septuaginta gemäfs erklärt; Psalm 145, 4 (fol. 10a und 65a) stimmt dagegen nicht mit dem Hebräischen, der Peschiṭta und Septuaginta, die hier alle übereinstimmen. Somit hat bar Kepha eine Übersetzung aus dem Griechischen für das Alte Testament gekannt; benutzt hat er sie auch, denn eine Benutzung der griechischen Septuaginta ist wol nicht anzunehmen, aber welche Übersetzung ist dann gemeint?

Mit den griechischen Vätern, die ja frühzeitig wenigstens teilweise ins Syrische übersetzt wurden, erscheint unser Schriftsteller ziemlich vertraut; am meisten werden citirt die beiden Gregore, Chrysostomus, Cyrillus Alexandrinus, Pseudodionysius; Basilius dagegen fand ich weder hier noch im Buch vom Paradies erwähnt. Aufserdem werden noch öfters erwähnt Severus, der geistige Vater der Jakobiten; von den Syrern werden hauptsächlich Philoxenus und Jakob von Edessa angeführt. Soweit ich diese Citate, namentlich die griechischen, kontrolliren konnte, halten sie sich genau an die Originaltexte, manche Stellen jedoch in etwas breiterer Form wiedergebend. Diese Citate aus Vätern und Kirchenschriftstellern sind nun folgende:

Athanasius: Vita et conversatio S. Patris nostri Antonii, fol. 76b.

Chrysostomus: Sermo 7 in Genesin, fol. 85a; hom. 41 in ep. I ad Corinth., fol. 89b; hom. 42 in eand. ep., fol. 65b; hom. 3 in ep. ad Philipp., fol. 91a.

Constitutiones Apostolorum lib. 8, cap. 42, fol. 72a.

Cyrillus Alexandrinus: Liber contra Diodorum, fol. 50b; Commentarius in Ioannem, fol. 55a.

Dionysius Areopagita: Epistola ad Demophilum therapeutam, fol 79a; fol. 87a.

Esaias, Abt: Von der Freude der Seele, die Gott dienen will, fol. 80a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000036

Gregorius Nazianzenus: Oratio in Theophania, fol. 26b; 52a; 65b; in S. Pascha, fol. 84b; Homilia in Matth. 19, 1—12, fol. 54a; Carmen de anima, fol. 51a.

Gregorius Nyssenus: De hominis opificio, fol. 50b; 54a.

Jakob von Edessa: Brief an Johannes von Jathrib, fol. 56a; Über die Schöpfung des Menschen, fol. 80a.

Irenäus von Lyon: Armseligkeit der fälschlich so genannten Gnosis, fol. 55b.

Palladius: Historia Lausiaca (?), fol. 89b.

Philoxenus: Drei Bücher über die Trinität und Menschwerdung (?), fol. 52b; Kommentar in das Evangelium, fol. 53b.

Severus: Leben des Einsiedlers Antonius, fol. 76b; Brief an den Mönch Petrus, fol. 50b; an den Bibliothekbeamten Simos, fol. 55b; an Thomas, Bischof der Garmaḳaye, fol. 79b.

Theodoret von Cyrus: Graecarum affectionum curatio, fol. 52b.

Theophilus von Alexandrien: Erklärung der Unterweisung, fol. 79b.

Aufserdem finden sich noch einzelne Citate aus ungenannten Schriften von Cyrill von Alexandrien (fol. 51a sqq.), Gregor von Nazianz (fol. 51a sqq.) und Philoxenus (fol. 85b).

Zum Schlusse sei noch erwähnt, dafs in Kapitel 4 manche Stellen wörtlich mit Nemesius von Emesa: „De natura hominis“ cap. 2 übereinstimmen. Eine stillschweigende Benutzung desselben scheint mir jedoch nicht wahrscheinlich, trotzdem bar Kepha diesen Schriftsteller kennt (L. de parad. I, 20); denn anderweitig zeigt sich nirgends ein Anklang an diese Schrift; eher ist anzunehmen, dafs beide für diese Widerlegung der griechischen Philosophen, wofür sich wol eine gewisse traditionelle Form gebildet haben mochte, einer Quelle gefolgt seien.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000037

II. Das Buch von der Seele,

welches verfafst ist von Moses dem Bischof,

welcher genannt wird bar Kepha.

Verzeichnis der Kapitel.

(Im Text fol. 1 und 2.)

Erstes Kapitel: Auf wie vielerlei Weise das Wort Seele gebraucht wird, und auf welche Seele unser Ziel in diesem Buche gerichtet ist . . . . . fol. 3a

Zweites Kapitel, welches beweist, dafs es eine Seele giebt . . fol. 4b

Drittes Kapitel, welches darlegt die Vorstellungen und Gedanken der heidnischen Lehrer über die Seele . . . . . fol. 10a

Viertes Kapitel: Widerlegung der hier vorgebrachten (falschen) Ansichten der Philosophen und Verteidigung derjenigen richtigen Aussagen, die sie über die Seele vorgebracht . . fol. 14a

Fünftes Kapitel, welches beweist, dafs die Seele eine Substanz ist fol. 22a

Sechstes Kapitel, welches beweist, dafs die Seele unkörperlich ist fol. 23a

Siebentes Kapitel, welches beweist, dafs die Seele einfach ist . fol. 24b

Achtes Kapitel, welches zeigt, worüber wir zuerst eine Untersuchung anstellen sollen, über die Natur, die Kräfte oder Tätigkeiten der Seele . . . . . fol. 24b

Neuntes Kapitel, welches zeigt, was die Natur der Seele ist . fol. 25b

Zehntes Kapitel, welches handelt über die Kräfte und Tätigkeiten der Seele . . . . . fol. 26b

Elftes Kapitel, welches beweist, dafs die Seele vernünftig ist und ihrem Wesen nach Bewegung, dafs sie nämlich von ihrem eigenen Wesen, nicht von einem andern bewegt wird und dafs sie beständige Bewegung ist, dafs sie nämlich beständig bewegt ist, ohne von ihrer Bewegung aufzuhören . . . fol. 30b

Zwölftes Kapitel, welches zeigt, auf wie vielerlei Art das Wort Bewegung gebraucht wird, und welche Bewegung wir der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000038

Seele zuschreiben, und was diese Seelenbewegung und was ihre Definition sei . . . . . fol. 32b
Dreizehntes Kapitel, welches beweist, dafs die Seele denkfähig ist fol. 33a
Vierzehntes Kapitel, welches zeigt, wie viele und welche Eigenschaften die Seele hat . . . . . fol. 35a
Fünfzehntes Kapitel, welches zeigt, was die Definition der Seele sei und was ihre logische Differenz . . . . . fol. 36a
Sechzehntes Kapitel, welches beweist, dafs die Seele unsterblich ist fol. 37a
Siebzehntes Kapitel, welches zeigt, wie wir von der Seele Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit aussagend diese Namen verstehen, ob als Beraubung oder als Vermögen . . . fol. 40a
Achtzehntes Kapitel, welches beweist, dafs die Seele nicht zerschnitten und nicht in Teile zerlegt werden kann . . fol. 41b
Neunzehntes Kapitel, welches beweist, dafs die Seele den Leib leitet . . . . . fol. 42a
Zwanzigstes Kapitel, welches zeigt, auf wie vielerlei Art man von allem, was sich von einem andern unterscheidet, diese Unterscheidung aussagen kann, ferner (ob) die Seelen sich voneinander unterscheiden oder nicht und in welcher Weise . fol. 43a
Einundzwanzigstes Kapitel, welches zeigt, ob die Seelen, nachdem sie den Leib verlassen, noch einen andern Unterschied sich erwerben, aufserdem, dafs wir gesagt haben, dafs sie sich voneinander dem Dasein und der Zahl nach unterscheiden . fol. 45a
Zweiundzwanzigstes Kapitel, welches untersucht über die Seelen, welche, mit dem Fleische verbunden, durch eine Frühgeburt zu Grunde gehen, ehe dieses der Gestalt nach ausgebildet und den Gliedern nach vollendet ist . . . . . fol. 46a
Dreiundzwanzigstes Kapitel: Woher die Seele ist . . . fol. 46b
Vierundzwanzigstes Kapitel, welches untersucht, wo die Seele geschaffen wird, im Leib oder aufserhalb desselben . . fol. 49b
Fünfundzwanzigstes Kapitel, welches zeigt, ob die Seele vor oder mit oder nach dem Leib geschaffen wird . . . . fol. 53a
Sechsundzwanzigstes Kapitel, welches untersucht, ob jedesmal mit der menschlichen seminatio eine Seele sich verbindet oder nicht fol. 61b
Siebenundzwanzigstes Kapitel, welches zeigt, warum die Seelen der Kinder das Gute nicht vom Bösen und das Wahre nicht vom Falschen unterscheiden . . . . . fol. 62a
Achtundzwanzigstes Kapitel, welches zeigt, wo die Seele ist, aufserhalb des Leibes oder innerhalb desselben oder beides zugleich fol. 62b
Neunundzwanzigstes Kapitel, welches zeigt, ob die Seele mit allen Gliedern des Leibes oder nur mit einem derselben verbunden ist . . . . . fol. 63a
Dreifsigstes Kapitel, welches untersucht, ob, wenn die Seele sich verändert von Liebe zu Hass und von Gutem zu Bösem, sich da ihre Natur ändert oder (nur) ihr Wille . . . fol. 63b

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000039

Einunddreifsigstes Kapitel, welches zeigt, worin sich diese drei, νοῦς, ψυχὴ und πνεῦμα, unterscheiden . . . . . fol. 64b
Zweiunddreifsigstes Kapitel, welches zeigt, dafs die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe nicht zu Grunde geht, sondern bewahrt und bestehen bleibt in ihrem Bestande . . . fol. 65b
Dreiunddreifsigstes Kapitel, welches zeigt, dafs nach der Trennung der Seele vom Leib erhalten bleiben ihr Wissen, Gefühl und Gedächtnis und dafs sie deshalb nach ihrer Trennung von demselben weifs, fühlt und gedenkt . . . . . fol. 67b
Vierunddreifsigstes Kapitel, welches untersucht, ob, wie der Leib mit den Augen sieht, mit den Ohren hört und mit den anderen Teilen anders tätig ist, so auch die Seele mit einem Teil sieht, mit einem andern hört und weifs, oder ob es mit ihr darin anders ist . . . . . fol. 73b
Fünfunddreifsigstes Kapitel: Darüber, was die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe weifs und was nicht . . . . fol. 75a
Sechsunddreifsigstes Kapitel: Von denjenigen, welche bei der Seele zusammenkommen und sich versammeln nach ihrer Trennung vom Leibe . . . . . fol. 76a
Siebenunddreifsigstes Kapitel, das diejenigen zurechtweist, welche sagen, dafs die Seelen herumkreisen und von Leib zu Leib wandern, und das zeigt, dafs ihr Glaube ein falscher ist . fol. 80b
Achtunddreifsigstes Kapitel, welches zeigt, wo die Seelen sind bis zur Auferstehung . . . . . fol. 82a
Neununddreifsigstes Kapitel, welches zeigt, mit welchen Scharen und Ordnungen die Seelen sich vermischen nach der Trennung vom Leibe . . . . . fol. 86b
Vierzigstes Kapitel, das untersucht, welches nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen wurde, die Seele oder der Leib oder beide zumal, und was das Ebenbild Gottes ist, wonach der Mensch erschaffen wurde, und was das Gleichnis . . . . fol. 87a
Einundvierzigstes Kapitel, welches zeigt, dafs die Toten von den für sie dargebrachten Opfern einen Nutzen haben . . fol. 89b
Epilog des Schreibers . . . . . fol. 92a

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000040

Erstes Kapitel.

fol. 3a.

Auf wie vielerlei Art das Wort Seele gebraucht wird, und auf welche Seele unser Ziel in diesem Buche gerichtet ist.

Seele ist ein gemeinsamer Name, der auf vielerlei Art gebraucht wird in der Schrift und gemäfs der Schrift[1] und dem Sprachgebrauch. So nennen wir Seele die Natur Gottes dem gemäfs, dafs der Herr bei dem Propheten Isaias sagt: „Eure Feste und Neumonde hafst meine Seele"; oder: „Geschworen hat der Herr der Herren bei seiner Seele." Nicht dafs die menschliche Seele die Seele Gottes wäre, das sei ferne; sondern Seele nennt hier die Schrift die Natur und das Wesen Gottes. Ferner wird der ganze Mensch, das Kompositum aus Leib und Seele, Seele genannt, wie bei dem Propheten Ezechiel geschrieben steht: „Die Seele des Sünders wird sterben." Denn hier nennt die Schrift das ganze Kompositum Seele, was daraus hervorgeht, dafs der Tod die Auflösung dieses Kompositums ist. Auch der Leib allein wird Seele genannt, indem Namen und Affekte wegen der Verbindung dieser Teile von dem einen auf den andern übertragen werden, wie es bei David über Joseph heifst: „In Eisen ging ein seine Seele." Auch das Blut wird Seele genannt, wie Moses sagt: „Die Seele alles Fleisches ist Blut." Hier also nennt er das Blut allein Seele. Ferner wird Seele genannt jene nährende und wachsen machende Kraft, welche den Bäumen, Gräsern und Kräutern innewohnt. Alles was sich nährt und wächst, das nennen die Philosophen seelisch und beseelt, und diese Kraft wird

Is. 1, 14. Am. 6, 8. fol. 3b. Ez. 18, 4. Ps. 104, 18. Lev. 17, 11. 1.

---

[1] Die Handschrift liest hier statt „Schrift" (ketābā) „Natur" (keyānā); dafs jedoch so zu emendiren sei, legt sowol der Sinn als auch der mit unserer Konjektur übereinstimmende Schlufs des Kapitels nahe.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000041

Pflanzenseele genannt. Ferner wird Seele genannt auch jene empfindende und bewegende [1] Kraft, welche allen Tieren innewohnt. Diese Kraft wird animalische und elementare [2] Seele genannt. Animalisch, weil die kirchlichen Gelehrten und die heidnischen Philosophen alles was fühlt, sich bewegt und lebt, ein Lebewesen (animal) nennen; elementar aber, weil aus der Zusammensetzung
fol. 4a. der Elemente ihre Zusammensetzung ist. Diese animalische und elementare Seele haben alle Tiere und auch der menschliche Leib. Ferner wird Seele genannt auch die vernünftige Seele, die in uns ist, in der wir Gesetze geben; sie unterscheidet das Gute vom Bösen, das Wahre vom Falschen; sie lenkt den Leib und verleiht ihm vernünftige Bewegung.

Siebenfach wir also (das Wort) Seele gebraucht in der Schrift und mit Beziehung auf die Schrift und den Sprachgebrauch. Klarer werden diese Bezeichnungen durch die unten angeführte Einteilung. (Das Wort) Seele bezeichnet hier ein Siebenfaches:

Is. 1, 14. 1. Das Wesen und die Natur Gottes, wie: „Eure Feste und Neumonde hafst [meine Seele]“;

Ez. 18, 4. 2. den ganzen Menschen, wie: „Die Seele des Sünders wird sterben“;

Prov. 27, 7. 3. den Leib [allein, wie: „Die Seele,] die satt ist, tritt auf den Honigkuchen“;

Lev. 17, 11. 4. das Blut [allein, wie:] „Die Seele alles Fleisches ist Blut“;

5. die vegetative (Seele), [jene nährende] und wachsen machende [Kraft], welche den Bäumen und Gräsern [innewohnt];

6. die animalische (Seele), jene empfindende und bewegende [3] Kraft, welche den Tieren und den (menschlichen) Körpern innewohnt;

7. die vernünftige Seele, [in der wir unterscheiden] das Gute vom Bösen und uns vernünftig [bewegen].

fol. 4b. Unser Ziel nun ist in diesem Buche auf die vernünftige Seele, nicht auf die anderen gerichtet.

---

[1] Die Handschrift mettezī ʿānā = beweglich.

[2] Von neuerer Hand findet sich hier eine karschunische Randbemerkung: al ʿunāsir alisṭuḳsāt: die Elemente.

[3] Der Text hat wieder mettezīʿānā = beweglich.

Zweites Kapitel,

welches beweist, dafs es eine Seele giebt.

Es frägt hier jemand: „Woher wissen wir, dafs es eine Seele giebt? Wird sie doch von keinem Sinne erreicht. Denn weder sehen wir sie mit den Augen, noch hören wir sie mit den Ohren, noch kosten wir sie mit dem Gaumen, noch greifen wir sie mit den Händen, noch riechen wir sie mit der Nase. Woher also wissen wir ihre Existenz?"

Erstens wissen wir das aus ihrem Namen, nämlich „Seele", und (jeder) Name thut etwas kund; nun aber „Seele" ist ein Name, also bezeichnet der Name „Seele" etwas. Wenn nun jemand einwendet und sagt: „Auch Nichts ist ein Name (Begriff); also bezeichnet der Name ‚Nichts' etwas", so antworten wir ihm: „Nichts" ist kein Name (in sich), sondern nur insoweit „Etwas" ein Name ist; und dieses „Nicht" (ܠܐ) ist ihm hinzugefügt, und
siehe, nicht ist es ein Name, nämlich das „Nichts"[1]. Wenn er II.
aber wieder einwendet: „Es giebt Namen, die [nichts bezeichnen], wie Bockhirsch ein solcher ist, weil es nichts giebt, das [zusammengesetzt wäre aus Bock] und Hirsch", so antworten wir ihm weiter folgendes: Bock[hirsch] bezeichnet [nicht] jene Natur, die zusammengesetzt wäre aus Bock und Hirsch, denn etwas solches giebt es nicht; sondern es bezeichnet die Zusammensetzung der einfachen Begriffe[2], welche zusammengesetzt sind aus Bock und Hirsch, wie Aristoteles sagt: die Namen bezeichnen die Be-
griffe. So ist klar, dafs der Name etwas bezeichnet, und da „Seele" fol. 5 a.
(ein Name) ist, so bezeichnet der Name Seele etwas, und mithin ist ihre Existenz bewiesen.

Ferner erhellt die Existenz der Seele daraus, dafs wir den Leib bald in Bewegung, bald von der Bewegung ruhend sehen;

---

[1] Ein etwas dunkler Gedankengang, besonders da wir im Deutschen Formen entbehren, welche grammatisch dem ܐܝܬܘܗܝ „Etwas" und ܠܐܝܬܘܗܝ „Nichtetwas" entsprechen; ich setze deshalb hier den Originaltext bei: ܐܢܕܝܢ ܡܗܦܟ ܐܢܫ ܘܐܡܪ: ܕܐܦ ܠܐܝܬܘܗܝ ܫܡܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܡܫܘܕܥ ܡܕܝܢ ܠܐܝܬܘܗܝ ܠܡܦܪܫ. ܐܡܪܝܢܢ ܕܠܐܝܬܘܗܝ ܠܘ ܫܡܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܠܐ ܫܡܐ ܕܐܝܟ ܐܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܫܡܐ ܐܝܬܘ. ܘܗܘ ܐܬܬܘܣܦ ܠܗ ܗܢ ܠܐ ܘܗܐ ܠܐ ܗܘܐ ܫܡܐ ܗܘ ܠܐܝܬܘܗܝ.

[2] Text: leḥūšābē šeḥīmē merakkebē.

als lebendig ist er in Bewegung, als tot ruht er davon. Diese seine Bewegung nun stammt entweder aus ihm selbst, oder aus einer andern Natur. Wenn sie von ihm selbst wäre, so würde er niemals aufhören sich zu bewegen. Also ist klar, dafs ihn etwas anderes bewegt, und das ist die Seele. Wenn jedoch jemand einwendet: „Die Bewegung des Leibes [stammt] von seinen Elementen“, so antworten wir: Also ist es billig, dafs er nicht ruhe von seiner [Bewegung], ehe seine Elemente sich voneinander gelöst und seine Teile sich getrennt und zerstreut haben, wenn [diese] die Ursache seiner Bewegung sein sollen, wie du sagst. Wenn wir dagegen wissen, dafs er ruht von seiner Bewegung, obwol seine Elemente noch nicht gelöst und zerstreut sind, so ist klar, dafs seine Bewegung von einem andern stammt, und das ist die Seele. Wenn er aber weiter einwendet: „Siehe, auch die unvernünftigen Tiere sehen wir bald in Bewegung, bald nicht — lebend sind sie in Bewegung, tot ruhen sie davon —; werden auch sie zur Bewegung ihres Leibes eine vernünftige Seele haben?“ so
fol. 5b. antworten wir ihm: Diese werden nicht von einer vernünftigen Seele bewegt, wie der menschliche Leib, sondern von einer andern Ursache, was wir mit Gottes Hilfe beweisen werden und wie wir im ersten Kapitel gezeigt haben, dafs die unvernünftige Tierseele eine empfindende und bewegliche Kraft ist, welche eben die Ursache der Bewegung ihres Leibes ist und animalische Seele genannt wird. Wenn er aber weiter einwendet: „Auch den Menschenleib bewegt diese animalische Seele“, so antworten wir: Den Menschenleib bewegt die vernünftige, den unvernünftigen Tierleib aber die animalische Seele; denn die vernünftige Seele [verleiht] den Menschen vernünftige Bewegung, die [animalische] Seele aber den Tieren unvernünftige Bewegung. Erstere Bewegung unterscheidet sich von letzterer in vielem. Denn der Mensch, der auf vernünftige Weise ifst und trinkt und sich geschlechtlich vermischt . . . .[1]

— Alles was bewegt wird, wird es entweder von innen [oder von] aufsen: von aufsen wie der Mühlstein, der von einem Maultier oder vom Wasser bewegt wird; von innen wie das Licht, das von seiner Natur und seinem Wesen bewegt wird. Ersteres

[1] Hier scheint im Text eine gröfsere Periode ausgefallen zu sein.

nun ruht zeitweilig von seiner Bewegung, letzteres aber nicht. Der Leib aber wird nicht von aufsen bewegt, weil er weder angetrieben noch gezogen wird, wie die unbeseelten Dinge, die fol. 6a. angetrieben und gezogen werden, indem von aufsen her (etwas) sie bewegt. Es bleibt also übrig die Bewegung von innen; obwol er nun in dieser Weise bewegt wird, geschieht dies doch nicht von seiner Natur, wie es bei dem Lichte der Fall ist, sondern von einer andern Natur. Dafs die Bewegung des Lichtes von seiner Natur stammt, geht daraus hervor, dafs es nicht ruht von seiner Bewegung, solange es Licht ist; die Bewegung des Leibes aber stammt nicht von seiner Natur, weil er, obwol noch Leib seiend, ruht von seiner Bewegung. Wenn also der Leib weder von aufsen bewegt wird, wie die unbeseelten Dinge, noch von seiner Natur, wie das Licht, so bleibt übrig, dafs er von der Seele bewegt wird, welche zugleich die Ursache seines Lebens ist.

Wir gleichen den Steinen und dem Eisen in dem Körpersein, wir unterscheiden uns aber von ihnen in dem Gefühl; den Tieren gleichen wir in der Bewegung von Ort zu Ort (τὸ κινητικόν), im Leben (τὸ θρεπτικόν), im Sehen, Hören und den übrigen Sinnen (τὸ αἰσθητικόν) [und darin], dafs wir gleich ihnen uns erzürnen und streben (τὸ ὀρεκτικόν); worin unterscheiden wir uns nun von ihnen? Offenbar in der vernünftigen Seele (τὸ διανοητικόν). Also giebt es eine Seele.

Entweder ist der ganze Mensch sterblich und vergänglich, oder der ganze Mensch ist unsterblich und unvergänglich, oder er ist teils sterblich und vergänglich, teils nicht, sei es, dafs wir die Seele allein Mensch nennen gemäfs der Aussage Platos — dafs der ganze Mensch sterblich und vergänglich ist[1] — oder dafs wir den Leib allein Mensch nennen, wie die Stoiker sagen. Es ist jedoch fol. 6b. der Mensch zum Teil (nur) sterblich und vergänglich, wie Philtos[2] sagt. Somit erhellt die Existenz der Seele daraus, dafs ein Teil des Menschen sterblich und vergänglich ist: der Leib, ein Teil aber unsterblich und unvergänglich: die Seele.

Von den Gelehrten wird zugestanden, dafs es Substanzen und Accidenzien giebt und dafs dieselben zum Teil sinnlich, zum

[1] Dieser Satz pafst jedenfalls nicht in den Zusammenhang.

[2] So die Handschrift (ܦܝܠܛܘܣ); wer damit gemeint sein soll, weifs ich nicht.

Teil geistig wahrnehmbar sind, sowol die Substanzen als auch die Accidenzien. Die Accidenzien aber müssen notwendig in den Substanzen [konstituirt sein], weil sie keine Subsistenz gewinnen, solange sie ohne Substanzen sind. Ferner wird zugestanden, dafs es giebt Weifs und Schwarz und so fort, ferner Gut und Bös, Gerechtigkeit und Schlechtigkeit. Weifs und Schwarz sind in den Körpern schlechthin konstituirt, Gesundheit und Krankheit dagegen in dem beseelten Leibe; worin aber sind Gut und Bös, Gerechtigkeit und Schlechtigkeit konstituirt? Offenbar in der Seele. Wenn nun Weifs und Schwarz als sinnlich wahrnehmbare Accidenzien im Körper als in einer sinnlich wahrnehmbaren Substanz konstituirt sind, so müssen auch Gerechtigkeit und Schlechtigkeit als geistig wahrnehmbare Accidenzien in einer geistig wahrnehmbaren Substanz konstituirt sein; also giebt es eine Seele.

Ferner ergiebt sich die Existenz der Seele aus ihren Tätigkeiten, wie zum Beispiel: oftmals schliefst der Mensch die Augen seines Leibes und sieht mit anderen, inneren Augen, und es schweigt sein Mund, während er im Herzen spricht und segnet und ver-
fol. 7a. flucht, wen er will. Und wiederum sieht er, obwol auf der Erde, das was im Himmel ist, nämlich durch Einbildung, und während er als nahe erfunden wird, wandert er in entlegene Länder und sieht, was dort ist, ohne dafs sein Leib hinwanderte. Und wiederum geschieht es, dafs, während seine Zunge schweigt, er die Gedanken seines Herzens offenbart und durch die Schrift zum Ausdruck bringt. Und weiter sehen wir, wie der Arzt, indem er mit der Hand den blofsen Leib des Kranken berührt, auf die verborgenen Leiden und Schmerzen stöfst. Alle diese Tätigkeiten nun und was ihnen gleicht, gehören nicht dem Leibe, sondern der Seele an.

Ferner ergiebt sich die Existenz der Seele aus den Erfindungen der Künste. Woher sind denn die Baukunst, die Architektur, die Kunst des Zimmermanns, die Weberei, Geometrie, Astronomie, Arithmetik, Musik und die übrigen Künste[1], wenn nicht von der vernünftigen Seele? Wenn nun jemand einwendet:

---

[1] Von neuerer Hand findet sich am Rande karschunisch die Übersetzung einiger Worte: alhandīsat = die Architektur, ʿilm alnuǧūm = die Astronomie, alġinā', al'alḥān = Gesang und Musik; ein Wort ist nicht mehr zu lesen.

„Auch die unvernünftigen Tiere besitzen Künste, wie zum Beispiel die Biene Honig bereitet, die Spinne herrliches Gewebe und die Ameise Getreide sammelt", so antworten wir ihm ein Doppeltes: 1. Die Tiere tun das von Natur, mit Naturnotwendigkeit, gezwungen und nicht freiwillig, aus einer vernünftigen Seele heraus; die Menschen dagegen erlernen die Künste freiwillig aus der vernünftigen Seele heraus und ohne von Naturnotwendigkeit angehalten zu sein. 2. Die unvernünftigen Tiere bedürfen zur Ausübung (ihrer) Kunst weder eines Lehrers noch Lehrlings; die Menschen aber bedürfen der Lehrer, Schüler und fol. 7b.
Lehrlinge. Alle diese (menschlichen) Künste gehören (also) der vernünftigen Seele an.

Ferner ergiebt sich die Existenz der Seele aus der Priorität des ihr angehörenden Gedankens und daraus, dafs sie denselben durch den Leib als ihr Organ zur Ausführung bringt und der Materie einprägt; wie zum Beispiel: oft sieht der Zimmermann im Geiste den Thron, den er aufschlagen will, bevor er ihn arbeitet, und stellt sich vor seine Gestalt, seine Höhe, Tiefe, Seite, Schönheit, Zweckmäfsigkeit und dergleichen, und darauf setzt er ins Werk, was er zuvor seinem Willen ersonnen, mit seinen Händen, mit Axt, Holz und Bewegung. So auch der Architekt, wenn er ein Haus bauen will, und der Schmied, wenn er einen eisernen Nagel machen will. Diese Priorität des Gedankens gehört nun der Seele an; also giebt es eine Seele.

Ferner ergiebt sich die Existenz der Seele daraus, dafs dem Menschen zwei entgegengesetzte Tätigkeiten innewohnen, wie zum Beispiel: oft hungert der Mensch, und doch ifst er nicht; und dürstet, und doch trinkt er nicht; und begehrt sich geschlechtlich zu vermischen, und doch tut er es nicht. All das sind Tätigkeiten des Leibes. Was wäre nun das für eine Begierde, dafs der Leib begehrt zu essen und zu trinken, und es doch nicht täte, wenn nicht eine andere Natur wäre, die ihn daran hinderte? Und was wäre die Ursache, dafs der Leib begehrt zu schlafen oder sich zu vermischen, und doch keines tut, wenn nicht eine andere Natur wäre, die ihn zügelnd davon abhält? Bei den unvernünftigen Tieren aber findet sich das nicht; so wenn der Esel Stroh oder Gerste findet, und er hat Hunger, so mufs er fressen, fol. 8a.
und wenn er begehrt sich zu vermischen, und er findet eine Ge-

legenheit, so mufs er es tun, weil er keine vernünftige Seele hat, die ihn zügelte von seinen unvernünftigen Begierden. Der Leib begehrt, und was ihn zügelt von seiner Begierde, das ist nicht er selbst; der Leib verlangt zu essen; was ihn fasten macht von seiner Begierde, das ist nicht er selbst; der Leib verlangt sich zu vermischen, und was ihn keusch macht, ist nicht er selbst; der Leib flieht die Schläge und den Tod; was ihn diesen Dingen überliefert auf die Hoffnung von etwas hin, das ist nicht er selbst, das ist irgend ein Ärgernis (für ihn), und das ist die Seele[1]. Ferner: weil der Mensch eine vernünftige Seele besitzt, kann er (etwas) tun und nicht tun; denn oftmals sehen seine Augen, und er schliefst sie, dafs sie nicht sehen; und es hören seine Ohren, und er versperrt sie, dafs sie nicht hören. Den unvernünftigen Tieren ist aber solches unmöglich. Wenn also der Mensch zwei entgegengesetzte Tätigkeiten besitzt, eine, die von dem Leibe ausgeht, und eine andere, welche diese aufhebt, so ist klar,
fol. 8b. dafs die Tätigkeit, welche jene des Leibes aufhebt, der Seele angehört. Wenn aber jemand einwendet: „Diese beiden entgegengesetzten Tätigkeiten stammen von den Elementen", so antworten wir ihm: Diese Elemente, aus denen der Mensch zusammengesetzt ist, sind einander dem Drang der Begierde nach nicht entgegengesetzt, so wie es die Tätigkeit der Seele derjenigen des Leibes öfters ist, wie zum Beispiel, dafs der Leib zu essen verlangt und sie es ihm nicht gestattet aus einer ihr beliebenden Ursache.

Wir sehen, dafs die unvernünftigen Tiere von dem Menschen bewegt werden, arbeiten und unterworfen sind, obwol sie demselben vollständig gleich sind in allem, was von den Elementen stammt. Dagegen giebt es keine Tiergattung, die ihresgleichen unterworfen wäre und dafür arbeitete und dessen Bedürfnisse ausfüllte, wie es dem Menschen unterworfen ist und seinen Bedarf ausfüllt. Es ist klar [dafs dies deshalb der Fall ist], weil in ihm eine andere Natur ist, die stärker ist als seine Elemente, nämlich die Seele, und dafs darauf hin die Tiere ihm unterworfen sind und Knechtsdienste leisten.

---

[1] Der Text ist hier jedenfalls verdorben: hādē medem kešlā hau dehau deītau(hi) nafšā.

Dafs der Mensch eine Seele besitzt, ergiebt sich daraus, dafs er Syllogismen[1] bildet und das Wahre vom Falschen, das Gute vom Bösen unterscheidet.

Die Existenz der Seele ergiebt sich aus der Definition des fol. 9a. Menschen, welcher lebendig, vernünftig, sterblich ist. Lebendig und vernünftig heifst er wegen der Seele, sterblich wegen des Leibes.

Alle einzelnen Glieder des Leibes, durch welche die leiblichen Sinne wirken, haben eine (bestimmte) Tätigkeit: die Augen zu sehen, die Ohren zu hören, der Mund zu kosten, die Nase zu riechen, die Hände zu tasten; was aber angemessen sei von dem, was die Augen sehen und die Ohren hören, und was nicht, was gut und nützlich sei von dem, was die Hände tasten, und was schädlich, diese [Tätigkeit] dagegen gehört nicht den Sinnen an, zu prüfen und zu unterscheiden, noch auch dem Leibe, sondern der vernünftigen Seele, welche unterscheidet das Unsrige von dem nicht Unsrigen, das Angemessene und nicht Angemessene, das Schädliche und Nützliche. Wenn aber jemand einwendet:

. . . . . .

Die nächsten vier Zeilen des Textes lassen infolge einiger schlecht überklebter Risse nur mehr einige Buchstaben erkennen, während von den entsprechenden fünf Zeilen der Rückseite wenigstens noch einige Worte erkennbar sind.

[Die Sinne unterscheiden] das Körperliche; warm [von kalt], hart von weich, sauer von fade und dergleichen; das Geistige dagegen, was förderlich ist und angemessen und was nicht, was gut und nützlich ist und was nicht, das unterscheidet die vernünftige Seele und nicht der Leib. Wenn er aber weiter einwendet: „Diese fol. 9b. Unterscheidungsgabe ist die Mischung des Leibes“, so antworten wir ihm: Dann ist es billig, dafs bei den Elephanten und Kamelen diese Unterscheidungsgabe sich in höherem Grade finde als bei den kleinen Tieren, und doch sehen wir, dafs diese kleinen schlauer sind, wie zum Beispiel die Füchse.

Dafs der Mensch eine Seele hat, geht daraus hervor, dafs ihm Gesetze gegeben werden (über das), was er tun und was

---

[1] Karschunische Randbemerkung von späterer Hand: alġāmi ʿat, alḳiyās = der Syllogismus.

er nicht tun soll; bei den unvernünftigen Tieren wird das aber nicht möglich sein. Niemand giebt den Krähen ein Gesetz, nicht zu stehlen, oder den Tauben, nicht zu buhlen, oder den Turteltauben, Keuschheit zu bewahren, oder den Lämmern, sanft und höflich zu sein, oder den Eseln, zu fasten und zu beten. Weil aber der Mensch eine vernünftige Seele hat, [so ist es möglich, dafs ihm] Gesetze [gegeben werden].

Dafs der Mensch eine Seele hat, geht daraus hervor, dafs er die Hölle fürchtet .... [und hofft] auf das Himmelreich und Gutes tut .... am Gerichte, wenn er schlecht gehandelt zum Lohne .... Das [ist Sache] der vernünftigen Seele, und sie unterscheidet und tut es.

Diese Untersuchungen ergeben sich aus der Natur (der Dinge) und aus der Vernunft; wir beweisen aber die Existenz der Seele
fol. 10a. auch aus der heiligen Schrift. Moses sagt: „Es bildete Gott der
Gen. 2, 7. Herr den Adam aus Erde und atmete ihm ins Angesicht den Hauch des Lebens, und es wurde Adam zu einer lebenden Seele.“
Ps. 102, 1. David sagt: „Preise, meine Seele, den Herrn“, und: „Es geht aus
Ps. 145, 4. Ps. 33, 3. sein Geist und wendet sich ihm entgegen“ [1], und: „Meine Seele,
Ps. 145, 2. freue dich in Gott“, und: „Lobe, meine Seele, den Herrn.“ Salomo
Eccl. 12, 7. sagt: „Es kehrt zurück der Leib zur Erde, wie er war, der Geist
Sap. 3, 1. zu dem Herrn, der ihn gegeben hat.“ Ferner: „Die Seelen der Gerechten sind in den Händen Gottes.“ Weiterhin sagt Zacha-
Zach. 12, 1. rias: „Welcher schafft den Geist des Menschen in ihm“, und
3 Reg. 17, 21. Elias sagt: „O Herr, Gott, es möge zurückkehren die Seele des
Dan. 3, 86. Knaben in ihn“, und die Genossen des Ananias sagen: „Preiset, ihr Seelen und Geister der Gerechten, den Herrn“, und Ezechiel
Ez. 37, 9. sagt: „Komm, o Wind, von den vier Winden und wehe in die
Matth. 16, 26. Getöteten, und sie werden leben“, und der Herr sagt: „Was hat der Mensch für einen Nutzen, wenn er die ganze Welt gewinnt,
Matth. 10, 28. seine Seele aber Schaden leidet?“ und: „Die Seele können sie
Act. 7, 14. nicht töten“, und Stephanus sagt: „Es waren an Zahl fünfund-
1 Petr. 2, 25. siebenzig Seelen“, und Petrus sagt: „Ihr seid jetzt gewendet

---

[1] So (hefak le' ūr 'ēh) statt des zu erwartenden hefak le' ar 'ēh, „er kehrt zurück zu seiner Erde“, und wie nach der Londoner Polyglotte tom. III p. 312 auch die Peschitta liest. Ein Schreibfehler wird sich aber hier kaum annehmen lassen, da fol. 65a dieselbe Lesart wiederkehrt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000050

worden zu dem Hirten eurer Seelen.“ Ferner sagt Johannes: „Wenn wir sagen, dafs in uns keine Sünde sei, so machen wir irren unsere Seele“, und Paulus sagt: „Denn es wird keine Seele von euch zu Grunde gehen“, und wiederum: „Reinigen wir unsere Seele vom Schmutz in Heiligkeit des Geistes.“ 1 Joh. 1, 8. Act. 27, 22. 2 Cor. 7, 1 (?).

Drittes Kapitel,

welches darlegt die Vorstellungen und Gedanken der heidnischen Lehrer über die Seele.

Die heidnischen Philosophen haben teils gemeint und gelehrt, die Seele sei ein Körper, teils, sie sei kein Körper. Die ersteren haben wieder teils gesagt, sie sei ein Element, teils, sie sei aus vielen Elementen zusammengesetzt. Von denen, welche gesagt haben, sie sei ein Element, hat Thales gesagt, sie sei Wasser, Anaximenes, (sie sei) Luft, Heraklit, sie sei Feuer. Dafs aber die Seele aus Erde sei, das hat keiner von ihnen zu sagen gewagt, wegen der grofsen Verschiedenheit, welche besteht zwischen der Feinheit der Seele und der Natur der Erde. Von denen aber, welche sie aus vielen Elementen zusammengesetzt sein lassen, hat einer gesagt, sie sei das um das Herz herum sich befindende Blut, nämlich Empedokles; ein anderer hat gesagt, sie sei Wind, nämlich Akrātīs; wieder ein anderer, sie sei eine Zusammensetzung von kleinen, in der Luft fliegenden Körpern, nämlich Demokrit. Alle nun diese, welche die Seele einen Körper nennen, sind Stoiker, welche sagen, alles sei Körper, auch Gott sei ein dünner Körper. fol. 10b. III.

Diejenigen aber, welche die Seele als etwas Nichtkörperliches bezeichnen, sind ebenfalls geteilt, indem die einen sagen, sie sei Person und aus und für sich bestehend und nicht darauf angewiesen, dafs sie in einem andern konstituirt sei; andere aber sagen, sie sei keine Person und nicht aus und für sich bestehend, sondern in einem andern. Die ersteren haben sie auch eine selbständige Natur[1] genannt, die lebt, in Bewegung ist und eine aus und für sich seiende Bewegung besitzt. Die letzteren haben zum fol. 11a.

[1] keyānā dīlānāyā.

Teil gesagt, sie sei wie [das Sehen im Auge] und wie das Weifse im Schnee und wie das Süfse in [der Biene; zum Teil] haben sie gesagt, sie sei die Kraft der Mischung der [getrennten Elemente] zur Tätigkeit, die aus ihrer Verbindung hervorgeht und welche in jedem einzelnen für sich sich nicht findet. Wie zum Beispiel, wenn Honig, Wein und Pfeffer miteinander vermengt werden, daraus eine Wirkung entsteht, welche jedem von ihnen zuvor nicht zukam; und wie, wenn viele Kräuter vermengt und zusammengetan werden, aus ihnen eine Tätigkeit entspringt, die in den einzelnen zuvor nicht war; so auch entsteht aus den Elementen, wenn sie im rechten Mafse vermischt werden, der Leib
fol. 11b. und wird erzeugt aus ihrer Mischung jene Kraft, welche zuvor nicht in den einzelnen war, und diese Kraft ist die Natur der Seele. Und wie Tätigkeit, Wirkung und Kraft, getrennt von dem, worin sie konstituirt sind, vergehen, so vergeht auch die Seele, wenn sie von dem Leibe getrennt ist. Diese Ansicht gehört dem Alexander von Aphrodisias an. Ein anderer sagt, die Seele sei die Harmonie der Mischung der Elemente, indem er das von der Ähnlichkeit herleitet, dafs Harmonie entsteht bei dem geordneten Anschlagen der Saiten der Zither. Wie nämlich [die Zither], wenn davon getrennt sind die Saiten derselben [nicht . . . .][1], so auch nicht die Seele nach [ihrer Trennung] vom Leibe. Das ist die Ansicht des Aḳrāṭīs. Ein anderer sagt,
IIII. sie sei die Entelechie[2], das heifst die Vollendung der Form des Leibes; das ist Aristoteles. Es ist nun notwendig, das zu erläutern. Aristoteles sagt, es gebe dreierlei Substanzen, erstens die Materie, das, was gesetzt ist[3], zweitens, das Bild und die Form, worin sich die Materie bewegt, drittens das, was aus diesen beiden zusammengesetzt ist, nämlich aus Materie und Form. Diese mate-
fol. 12a. rielle Substanz nun nennt er (auch) Potenz, weil sie fähig ist, das Bild aufzunehmen; diejenige Substanz dagegen, welche Bild und Form ist, nennt er Entelechie, weil sie die Vollendung des

---

[1] Der Text ist hier durchlöchert, und der Zusammenhang weist auf ein bestimmtes Wort, das eingesetzt werden könnte, nicht hin.

[2] enṭūlīkīa depagrā · hūyū šūmlāyēh deādšēh depagrā.

[3] Karschunische Randbemerkung von jüngerer Hand: almāddat, almavāddat = die Materie, al ʿunsur = das Element.

Körpers ist[1]. Zum erläuternden Beispiel dessen, was Aristoteles sagt, (stelle dir vor) in deinem Geiste die Materie gleich einem wahren und einfachen Erze, das noch nicht irgend welche Gestalt zu einer Form und einem Bilde, wie zum Beispiel die Gestalt der Bildsäule, die zusammengesetzt ist aus Erz und der Gestalt (eines Menschen)[2], angenommen hat. In dreifachem Sinne versteht also Aristoteles die Substanz: 1. die Materie, die er (auch) Potenz nennt, wie zum Beispiel das ungebildete und ungehämmerte Erz. 2. Die Form und das Bild, was er (auch) Entelechie nennt, wie das Bild und die Gestalt und Form (eines Menschen)[3]. 3. Die Zusammensetzung aus Materie und Form, wie zum Beispiel die Bildsäule, die zusammengesetzt ist aus Erz und einer Menschengestalt. Aristoteles nennt also die Seele Entelechie, insofern sie ist die Vollendung der Form des Leibes. Wie nämlich die Gestalt und Form der Bildsäule dieselbe gestaltet und vollendet, indem das Erz aus dem potenziellen Sein in den Akt tritt — und deshalb ist es die Substanz der Bildsäule —, so auch ist die Seele die Vollendung und Form des Leibes und deshalb seine Entelechie. Und wie ferner der Akt des Sehens das Auge vollendet, so auch vollendet die Seele das Leben. Das über die Vorstellungen und Meinungen, welche die heidnischen Philosophen über die Seele gedacht und geglaubt.

Die Handschrift fügt hier ein Verzeichnis der bisher besprochenen Lehrmeinungen ein, das aber weder vollständig ist, noch auch, wenn wir den Umstand ausnehmen, dafs der als Vertreter der Ansicht, die Seele sei die Harmonie der Mischung der Elemente, angeführte Aḳrāṭīs hier Anāḳrāṭīs (اناقراطيس) genannt wird, irgend Neues bietet.

Es giebt noch andere, die andere Ansichten vertreten, aber fol. 13b.
in dieser Einteilung sich nicht unterbringen lassen, noch darunter eingeschlossen sind. Asklepiades sagt, die Seele sei die Übung der Sinne; Pythagoras dagegen sagt, sie sei die sich selbst bewegende Zahl. Andere haben gesagt, die Seele sei die Summe

---

[1] Vgl. dieselbe Stelle fast wörtlich bei Nemesius, De natura hominis, cap. 2 (Migne, Patrol. Graec. XXXX, 479 sqq.).

[2] Dies nach dem Folgenden wahrscheinlich zu ergänzen.

[3] So jedenfalls wieder zu ergänzen.

von Erkennen und Erinnern. Wie nämlich Papier oder eine Rolle, worauf nichts geschrieben steht, empfänglich ist für Schriftzüge und Erkenntnisse, dafs sie darauf geschrieben und eingeprägt werden, so besitzt auch der menschliche Leib nach seiner Bildung weder Gedanken noch Erkennen noch Erinnerung[1]. Nach den Prüfungen aber, die ihm begegnen, indem sie allmählich in ihm eine Summe von Gedanken und Erkenntnissen hervorbringen, nennen sie die daraus resultirende Erinnerung Seele. Weiterhin sagt Plato, dafs auch die unvernünftigen Tiere eine vernünftige Seele in sich tragen. Die Manichäer dagegen sagen über die Seele folgende drei Dinge aus: 1. sie sei etwas Unkörperliches, 2. sie sei unsterblich, 3. sie sei eine Seele, die geteilt in jedem Körper wohne; die beseelten Körper hätten viel Teil an ihr, wenig die unbeseelten, weitaus am meisten aber die Himmelskörper[2].

Viertes Kapitel.

fol. 14 a. **Widerlegung der hier vorgebrachten (falschen) Ansichten der Philosophen und Verteidigung derjenigen richtigen Aussagen, die sie über die Seele vorgebracht.**

Zuerst reden wir gegen alle Stoiker, welche sagen, die Seele sei ein Körper. Dieselben machen drei Einwendungen, wodurch sie dieses beweisen. Erste Einwendung: „Wir gleichen den Eltern nicht nur am Leibe, sondern auch an der Seele, nämlich in den Leidenschaften, Gewohnheiten und der Lebensweise. Das Ähnlichsein aber eignet den Körpern, nicht dem Unkörperlichen; also ist die Seele ein Körper.“ Diesen ihren ersten Einwand lösen wir folgendermafsen: Ähnlichsein und Nichtähnlichsein ist eine Eigenschaft der Qualität; die Qualität aber ist unkörperlich, also[3] ist das Unkörperliche dem Unkörperlichen ähnlich und nicht ähnlich[4]. Zweite Einwendung: „Es giebt gar nichts Unkörperliches, das zugleich mit einem Körper litte, wenn er krank ist oder zerschnitten wird. Der Leib jedoch leidet mit der Seele,

---

[1] Erinnerung (ʿūhdānā) wird wohl zu verbessern sein aus „Fähigkeit“ (ʿahnūtā) der Handschrift.

[2] Vgl. Nemesius l. c. p. 577.

[3] Die Handschrift: meṭṭol de = weil.

[4] Vgl. Nemesius l. c. p. 545.

wenn sie leidet; wie wenn die Seele errötet, so wird rot der Leib, und wenn sie fürchtet, so erbleicht er. Also ist die Seele ein Körper, weil sie mit dem Körper leidet.“ Lösung: Zuerst antworten wir auf ihren ersten Satz: Es giebt gar manches Unkörperliche, das mit einem Körper leidet, wie zum Beispiel: die Qualitäten sind unkörperlich; wenn aber der Körper leidet, so fol. 14 b.
leiden sie zugleich mit ihm im Werden und Vergehen, indem mit dem Körper zugleich die Qualitäten entstehen oder vergehen. Nunmehr antworten wir auf ihren zweiten Satz: Wenn der Körper leidet, so nimmt er das Gefühl, um zu leiden, von der Seele, während sie leidenlos bleibt und ohne Leiden verharrt. Dritte Einwendung: „Der Tod ist die Trennung der Seele vom Leibe; nun aber wird nichts Unkörperliches von einem Körper getrennt, noch auch haftet es ihm an, bei der Seele dagegen ist beides der Fall; also ist die Seele ein Körper.“ Lösung: Was ihr sagt, der Tod sei die Trennung der Seele vom Leib, ist richtig; was ihr aber sagt, etwas Unkörperliches hafte einem Körper weder an, noch werde es von ihm getrennt, ist falsch, denn siehe, Linie und Weifssein, die unkörperlich sind, haften dem Körper an und trennen sich von ihm. Weiterhin aber sagen wir, die Seele hafte nicht an dem Körper, denn dann wäre sie ja zu ihm oder an seine Seite hinzugelegt, ferner wäre er dann nicht ganz beseelt noch ganz lebendig, sondern nur ein Teil von ihm wäre es, näm- fol. 15a.
lich der der Seele anhaftende. Wenn er aber es ganz ist, so ist sie auch mit dem ganzen (Leibe) vereinigt und verbunden. Das sind die drei Einwendungen der Stoiker und unsere Lösung.

Unsere Beweise dafür, dafs die Seele kein Körper ist, sind folgende: 1. Jeder beliebige Körper fällt unter einen oder auch unter alle Sinne, und deshalb ist er sinnlich wahrnehmbar; die Seele aber ist es nicht; denn sie wird weder gesehen noch berührt oder etwas dergleichen; also ist sie kein Körper. 2. Wenn ein Körper einem andern Körper hinzugefügt wird, so beschwert er ihn; die Seele aber ist im Körper und beschwert ihn nicht nur nicht, sondern sie belebt ihn und macht ihn leicht; also ist sie kein Körper. 3. Ein Körper geht in einen (andern) Körper nicht ein, weil einer den andern ausschliefst und die Teile des einen von dem andern gehindert werden; die Seele aber geht ganz in ihn ein und wohnt (darin); also ist sie kein Körper.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000055

4. Jeder Körper, der bewegt wird, wird es entweder von aufsen, wie der Mühlstein, der von aufsen angetrieben wird, oder von innen, wie der beseelte Körper. Die Seele nun wird nicht von
fol. 15b. aufsen bewegt wie ein unbeseelter Körper; also ist sie kein Körper. Wenn aber jemand sagt, dafs die Seele von innen bewegt wird wie ein beseelter Körper, so ist das falsch und absurd. 5. Die Accidenzien des Körpers sind körperlich, wie Weifs und Schwarz, die an den Körpern bestehen; die Accidenzien der Seele aber sind unkörperlich, wie Liebe, Hafs, Kümmernis, Freude; also ist sie kein Körper, wenn die körperlichen am Unkörperlichen (nicht) bestehen. 6. Ein beseelter Körper nährt sich mit körperlicher Speise, die Seele aber nicht; also ist sie kein Körper. 7. Ein beseelter Körper wächst und nimmt ab an Länge, Tiefe und Breite; (die Seele aber nimmt weder ab) noch wächst sie daran; also ist sie kein Körper. 8. Jeder beliebige Körper ist an einem Orte, der ihn einschliefst, zwei Körper aber können nicht an einem Orte sein; Leib und Seele dagegen sind es; also ist die Seele kein Körper. 9. Es giebt keinen Körper, der seiner Natur nach vernünftig und wissend wäre; die Seele aber ist in ihrer Natur Vernunft und Wissen; also ist sie kein Körper. 10. Jeder
fol. 16a. beliebige Körper ist mit einem andern durch das Anhaften seiner Grenzen verbunden; die Seele aber ist ganz mit dem ganzen verbunden im Anhaften an ihn; also ist sie kein Körper. Das gegen diejenigen, welche sagen, die Seele sei ein Körper.

Gegen diejenigen, welche sagen, dafs die Seele Wasser oder Luft ist. Es sagen nämlich diese: „Es erhellt dieses daraus, dafs man ohne Wasser oder Luft nicht leben kann.“ Wir aber antworten ihnen ein Doppeltes. Erstens: Auch ohne Nahrung und Speise kann man nicht leben; werden nun gemäfs eurem Sagen auch diese Seele sein? Zweitens: Es giebt viele Tiere, welche leben, ohne Wasser zu trinken, wie man es sagt von den Adlern und Rebhühnern, und andere giebt es viele, welche leben, ohne Luft zu atmen, wie die Kerbtiere, zum Beispiel die Wespen und Bienen und diejenigen, welche keine Lunge haben, nämlich die Fische und Aale und dergleichen. Also ist die Seele weder Luft noch Wasser[1]. — Denen gegenüber, welche sagen, die Seele

[1] Vgl. Nemesius l. c. p. 544, 545.

sei Feuer, haben wir zuvor die Unkörperlichkeit der Seele weitläufig bewiesen. Deshalb beweisen wir, dafs sie kein Feuer ist, folgendermafsen: 1. Das Feuer ist ein Körper, die Seele aber nicht, also auch nicht Feuer. 2. Das Feuer ist sinnlich wahr- fol. 16b.
nehmbar, die Seele aber nicht, also auch nicht Feuer. 3. Wenn das Feuer in Tätigkeit ist, so verbrennt es den brennbaren Körper; also ist die Seele kein Feuer. — Gegen diejenigen, welche sagen: „Die Seele ist Blut und Wind.“ [1] Sie sagen nämlich: „Es erhellt dieses daraus, dafs, wenn diese von dem Lebewesen getrennt werden, dasselbe stirbt.“ Wir antworten ihnen: Wenn ihr sie deshalb Seele nennt, weil das Lebewesen, wenn sie von ihm getrennt sind, (stirbt), dann sind auch Kopf, Gehirn, Herz und Leber die Seele, weil das Lebewesen stirbt, wenn eines derselben oder alle von ihm getrennt werden. Ferner geschieht es gemäfs eurer Worte, dafs, wenn ein Teil des Blutes abfliefst, auch ein Teil der Seele abfliefst; das ist aber absurd und falsch. — Gegen diejenigen, welche sagen, die Seele sei ein Kompositum von Elementen oder von kleinen, in der Luft fliegenden Körpern: 1. Ein Kompositum von kleinen Körpern ist ein Körper, die Seele aber nicht; also ist sie auch kein solches Kompositum. 2. Ein solches Kompositum ist sinnlich wahrnehmbar, die Seele aber nicht; also ist sie kein solches Kompositum. 3. Ein solches fol. 17a.
Kompositum ist zusammengesetzt, die Seele aber ist einfach; also ist sie kein Kompositum aus kleinen, fliegenden Körpern.

Gegen diejenigen, welche sagen, die Seele sei keine aus und für sich bestehende Person [2], sondern in einem andern bestehend. Gegen diese im allgemeinen werden wir mit Gottes Hilfe im folgenden reden, wo wir zeigen werden, dafs die Seele eine Person ist . . . . [3], nach ihrer Trennung vom Leibe aus und für sich bestehend, selbständig in ihrem Bestande. Hier jedoch wollen wir Beziehung nehmend gegen jeden Einzelnen von ihnen reden.

---

[1] Die Theorieen des Empedokles und Akrāṭīs, welch letztere im vorigen Kapitel auf die erstere unmittelbar folgte, erscheinen hier unpassend zusammengezogen. Doch ebenso Nemesius l. c. p. 541.

[2] Die Handschrift hat statt „Person“ (ḳnōmā) „Körper“ (gšūm); doch ist wol notwendig so zu korrigiren.

[3] Ein oder zwei Worte sind radirt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000057

— Zuerst gegen (diejenigen), welche sagen: „Die Seele ist wie das Sehen im Auge oder das Weiſssein im Schnee.“ 1. Sehen und Weiſssein im Schnee sind Accidenzien, die Seele aber ist eine Substanz, wie wir mit Gottes Hilfe beweisen werden; also ist die Seele nicht wie diese beiden. 2. Das Sehen im Auge und das Weiſssein im Schnee sind Prädikate des Subjektes; die Seele dagegen ist Subjekt, und nicht (gehört sie) zu den Prädikaten; denn sie ist Subjekt für Gerechtigkeit und Schlechtigkeit, für
fol. 17b. Wissen und Nichtwissen[1]; also ist sie nicht wie diese beiden. — Gegen diejenigen, welche sagen, die Seele sei die Kraft der gleichmäſsigen Mischung der Elemente. 1. Diese Kraft ist eine Qualität; die Seele aber ist, wie wir mit Gottes Hilfe beweisen werden, eine Substanz; also ist sie keine solche Kraft. 2. Diese Kraft ist sinnlich wahrnehmbar, die Seele aber geistig wahrnehmbar; also ist sie keine solche Kraft. 3. Eine solche Kraft verleiht dem Leibe Gesundheit; wenn also die Seele eine solche Kraft ist, so geziemt es sich nicht, daſs der Mensch krank oder schwach werde, solange er lebt und die Seele als eine solche Kraft in ihm ist. 4. Wenn die Seele eine solche Kraft ist, diese Kraft aber nach Zuständlichkeiten, Lebensweise und Zeiten sich ändert, so
fol. 18a. wird auch die Seele als verändert erfunden. Nicht haben wir (dann) eine und dieselbe Seele, sondern bald diese, bald jene, entsprechend der Mischungskraft der Elemente, bald die Seele des Löwen, bald die des Lammes, bald die des Bären und bald die des Bockes. Wenn aber das falsch und absurd ist, so ist auch die Seele keine solche Kraft. 5. Wenn die Seele eine solche Kraft ist, so besitzt jeder Körper, der aus seinen Elementen die Mischungskraft besitzt, auch eine Seele; also besitzt jeglicher Körper eine Seele, und wenn das, so haben Stein und Holz eine Seele und das Unbelebte wird dann belebt erfunden. Das ist aber falsch und absurd; also ist die Seele keine solche Kraft. — Gegen diejenigen, welche sagen, die Seele sei die Harmonie der Mischung der Elemente, indem sie das Zusammen-

[1] Der jedenfalls inkorrekte Text lautet: ܝܕܥܬܐ ܡܢ ܒܟܝܢܐ ܘܡܣܟܠܘܬܐ ܕܒܛܠܝܐ ܕܡܢ ܗܠܝܢ ܕܒܗܘ̇ ܣܒܝܟ ܕܣܒܝܟ ܐܠܗܘܬܗ̈ܘܢ ܗܘ̇ ܕܣܒܝܟ. ܒܟܢܫܐ ܕܝܢ ܗܘ̇ ܕܣܒܝܟ ܐܠܗܘܬܗ̇ ܘܠܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܒܗܘ̇. ܣܒܝܟܬܐ ܕܝܢ ܠܐܝܕܥܘܬܐ ܘܕܝܢ.

stimmen Harmonie nennen: (1) Die Seele ist oft dem Leibe feindlich, indem sie ihn zurückhält von seiner Begierde oder Schädlichem überantwortet. Die Harmonie oder das Zusammenstimmen der Elemente ist aber dem Leibe nicht feindlich, sonst wäre es ja kein Zusammenstimmen; also ist die Seele nicht die fol. 18b. Harmonie der Mischung der Elemente. (2) Die Seele besitzt Vorrang und Herrschaft über den Leib, das Zusammenstimmen der Elemente aber besitzt dieses nicht; also ist die Seele nicht das Zusammenstimmen. (3) Die Seele nimmt an Gerechtigkeit und Schlechtigkeit, Bescheidenheit und Tüchtigkeit; das Zusammenstimmen der Elemente nimmt aber auch nicht eines von diesen an; also ist die Seele nicht das Zusammenstimmen. (4) Die Seele ist eine Substanz, wie wir mit Gottes Hilfe beweisen werden, das Zusammenstimmen aber ist eine Qualität; also ist die Seele nicht das Zusammenstimmen der Elemente. (5) Wenn die Seele die Harmonie oder das Zusammenstimmen der Elemente wäre, das Zusammenstimmen aber Gesundheit des Leibes ist, so würde es sich nicht geziemen, dafs der Mensch krank oder schwach werde, solange er lebt und die Seele in ihm wohnt. Indem jedoch dieses Zusammenstimmen von dem Leibe weicht und doch die Seele in ihm erhalten bleibt, obwol er krank ist, deshalb ist die Seele nicht diese Harmonie oder dieses Zusammenstimmen. — Gegen diejenigen, welche sagen, Aristoteles nenne die Seele die Entelechie des Leibes. Zuerst sagen wir: Entelechie heifst Vollendung, und die Entelechie bezeichnet ein Doppeltes: 1. dasjenige, was nicht Leiter ist für etwas und, wenn von fol. 19a. demselben getrennt, nicht erhalten bleibt, wie die Gestalt des Schiffes, welche dessen Entelechie oder Vollendung ist, und wie die Menschengestalt, welche die Entelechie der Bildsäule ist. Diese Entelechie bleibt, von dem, welchem sie angehört, getrennt, nicht erhalten. 2. Die andere Art der Entelechie ist dasjenige, was Leiter ist für etwas und, wenn von demselben getrennt, erhalten bleibt, wie der Schiffer, welcher Entelechie oder Vollendung und zugleich Leiter des Schiffes ist. Diese Entelechie nun bleibt, von dem, welchem sie angehört, getrennt, erhalten und aus und für sich bestehend.

Hier findet sich wieder, ohne irgend Neues beizufügen, ein Schema der beiden Entelechiearten eingeschaltet.

Wenn nun Aristoteles die Seele Entelechie des Leibes nennt in dem Sinne, wie der Schiffer Entelechie oder Vollendung des Schiffes ist, insofern sie das Zusammenstimmen desselben ist oder dasjenige, was ihn zusammenstimmt und leitet, dann spricht er
fol. 19b. recht. Es heifst nämlich, es gebe von ihm ein Buch, worin er die vernünftige Seele ein Wesen nennt[1]. Wenn er aber in dem Sinne die Seele Entelechie des Leibes nennt, wie die Gestalt des Schiffes dessen Entelechie und die Gestalt der Bildsäule[2] die Entelechie der Bildsäule ist, so spricht er schlecht und sehr thöricht. Wenn er so die Seele (Entelechie) nennt, sprechen wir gegen ihn folgende tadelnde Widerlegung aus: 1. Wenn die Seele Entelechie des Leibes ist, insoweit als es die Gestalt der Bildsäule im Erz ist, so mufs, wenn die Hand des lebenden Menschen abgeschnitten wird, mit ihr auch ein Teil des Erzes[3] und ein Teil der Gestalt abgeschnitten werden. Offenbar ist aber die Seele nicht zerschneidbar, wie wir mit Gottes Hilfe beweisen werden. Also ist die Seele nicht die Entelechie des Leibes, so wie die Gestalt die der Bildsäule ist. 2) Wenn sie dies wäre, so wie die Gestalt am Schiffe (es ist), so wäre es unmöglich, dafs sie gegen den Leib zürne. Und doch sehen wir, dafs sie gar oft in vielen Dingen seinen Leidenschaften feindlich gegenübersteht. Denn er begehrt zu essen, zu trinken und sich geschlechtlich zu vermischen; sie aber hält ihn gar manchmal davon ab. Also ist die Seele nicht die Entelechie des Leibes. 3. Wenn sie dies wäre, so wie die Gestalt des Schiffes (es ist), so könnten unmöglich in ihr die Typen und Bilder und Figuren
fol. 20a. der Körper sein, wenn dieselben nach der Anschauung von ihr entfernt werden. Und doch sehen wir, dafs sie dieselben auf-

---

[1] Dieser dunkle Satz lautet im Originaltext: ܡܬܐܡܪܐ ܓܝܪ ܕܐܝܬ ܠܗ ܟܬܒܐ ܕܒܗ ܩܪܐ ܠܗ ܢܦܫܐ ܡܡܠܠܬܐ ܗܘܝܐ.

[2] Weiter oben hatte er von seiner Auffassung aus besser: die Gestalt des Menschen.

[3] So die Handschrift; aber einen Sinn kann ich darin nicht finden; ich möchte daher statt neḥāšā (Erz) nafšā (Seele) lesen, und dann wäre der Sinn: Wenn Seele = Entelechie und Entelechie = äufsere Gestalt ist, so wird, wenn ein Teil dieser Gestalt (zum Beispiel die Hand) abgeschnitten wird, auch ein Teil der Seele weggenommen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000060

nimmt und in sich bewahrt. 4. Wenn sie dies wäre, so würde sie vom Leibe ihr Dasein nehmen, um zu sein, und er würde vorzüglicher sein als sie, weil er die Ursache ihres Seins wäre, und deshalb wäre sie geringer als der, von dem sie wäre. Dagegen ist es bekannt und offenbar, dafs die Seele um vieles vorzüglicher ist als der Leib und die Welt anfüllt mit Wissenschaften und Weisheit und Künsten und dergleichen. Also ist sie nicht die Entelechie des Leibes, wie die Gestalt die Entelechie des Schiffes und des Hauses ist. — Gegen diejenigen, welche sagen, die Seele sei die Übung der Sinne, oder die sich selbst bewegende Zahl, oder die Summe von Erkennen und Erinnern: (1) Übung der Sinne, Erkennen und Erinnern sind Accidenzien, die Seele aber ist Substanz; also ist sie nicht Übung der Sinne, noch Zahl, noch Erkennen, noch Erinnern. (2) (Die Seele ist all dieses nicht), weil es zu den Prädikaten gehört; die Seele aber ist Subjekt; also ist sie all dieses nicht. (3) Übung der Sinne, Erkennen, Erinnern und Zahl bewegen den Leib nicht auf vernünftige Weise, also ist die Seele keines von ihnen. — Gegen Plato, welcher sagt, fol. 20b.
dafs auch in den unvernünftigen Tieren eine Seele wohne. Wir sagen: in den unvernünftigen Tieren wohnt (keine) Seele gemäfs folgenden Beweisen: 1. Nicht ist in ihnen irgend welche vernünftige Bewegung, weder Erkennen, noch Denken, noch Schrift, noch irgend eine der Künste, welche Erfindungen der Menschen sind. 2. Sie sind nicht fähig, Gesetze zu empfangen, wozu die vernünftige Natur fähig ist. Niemals giebt jemand den Tauben, Eseln oder Fischen Gesetze, dafs sie beten oder fasten sollen. 3. Sie fürchten nicht die Strafe der künftigen Welt, noch auch erwarten sie den künftigen Lohn und die verheifsene Seligkeit. 4. Es werden an ihnen keine entgegengesetzten Bewegungen wahrgenommen; es ist ihnen nämlich unmöglich, wenn sie Hunger haben und Nahrung vorhanden ist, nicht zu fressen, und nicht sind sie imstande, dafs, wenn sie sich zu vermischen begehren und eine Gelegenheit finden, — sogleich und augenblicklich tun sie es. So ist es auch in den übrigen fol. 21a.
Dingen. 5. Jedes Einzelne von ihnen übt gerade die Tätigkeit seiner Art aus, auch wenn es dieselbe vorzüglich ausübt, und es ist ihm unmöglich, diese Tätigkeit zu verändern oder auch nicht

auszuüben. So sind alle Kamele zornig, die Bären verwegen, die Löwen mutig, die Hasen verzagt, die Füchse schlau, die Adler stolz. Daraus erhellt aber, dafs ihre Bewegung keine vernünftige, sondern eine unvernünftige ist. Wenn aber ein Anhänger des Plato einwendet: „Auch die Bewegung der Kinder ist eine unvernünftige“, so antworten wir ihm: Wenn sie auch im Kindesalter keine vernünftige Tätigkeit zeigen, so handeln sie doch in den späteren Lebensaltern vernünftig; die unvernünftigen Tiere zeigen in gar keinem Lebensalter vernünftige, sondern (nur) unvernünftige Tätigkeiten. Wenn sie aber weiter einwenden: „Sie haben wol vernünftige Tätigkeiten, und es findet sich bei ihnen vernünftige Bewegung, aber die Bildung ihrer Glieder ist nicht
fol. 21b. fähig, eine vernünftige Bewegung aufzunehmen, gerade wie der Mensch, der die Finger verloren, nicht mehr imstande ist, Künste auszuüben“, so antworten wir denselben: Also hat euren Worten zufolge Gott ihnen keine Seele gemacht, die ihren Leibern angemessen ist, sondern eine solche, die ihnen nicht angemessen ist, und wenn das der Fall ist, so hat Gott die Seelen der unvernünftigen Tiere umsonst geschaffen. Aber dafs Gott etwas umsonst geschaffen habe, ist falsch, wie ein Weiser von den Geschöpfen und Wesen sagt: „Keines von ihnen hat er eitel erschaffen.“ Wenn schon nicht einmal ein weiser Mensch etwas umsonst thut, um wie viel weniger Gott? — Gegen die Manichäer, welche sagen, die Seele sei unkörperlich und zerteile sich in die einzelnen Körper und sei unsterblich: Wenn die Seele sich zerteilt, so ist sie nichts Unkörperliches, sondern ein Körper; denn etwas Unkörperliches läfst keine Trennung der Teile zu, wol aber ein Körper. So macht ihr zur Lüge euer eigenes Wort, dafs ihr sagt: „Die Seele ist unkörperlich.“ Wenn die Seele sich zerteilt, so ist sie ein Körper, und wenn ein Körper, dann sterblich, weil alles, was lebt und ein Körper ist, auch
fol. 22a. sterblich ist. Deshalb löst ihr aber auch eure andere Aussage auf, dafs nämlich die Seele unsterblich sei. Wenn ferner euren Worten gemäfs die Seele eine ist und sich in jeden einzelnen Körper verteilt, so findet also auch das Unbeseelte eine Seele, Eisen und Stein, welche unbeseelte Körper sind. Das ist aber falsch; also ist die Seele nicht, wie die Manichäer von ihr annehmen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000062

Fünftes Kapitel,

welches beweist, dafs die Seele eine Substanz ist.

Dafs die Seele eine Substanz ist, erhellt aus folgenden Beweisen: 1. Daraus, dafs es, wie die Gelehrten herausgebracht haben, eine Eigenschaft der Substanz ist, dafs sie, für Gegensätze empfänglich, eine und dieselbe ist in dieser ihrer Veränderung, wie zum Beispiel: Der Körper ist eine Substanz; bald ist er weifs, bald schwarz, und indem der Leib eine Substanz ist, ist er bald gesund, bald krank. So nehmen Körper und Leib als Substanzen das Weifssein und Schwarzsein, das Gesundsein und Kranksein als entgegengesetzte Accidenzien an. Ebenso nimmt die Seele, indem sie eine und dieselbe ist, bald Gerechtigkeit an und ist dann gerecht, bald Schlechtigkeit und ist dann schlecht; fol. 22b. ebenso nimmt sie manchmal Bescheidenheit oder Unverschämtheit an, die zu einander Gegensätze sind. Wenn nun also das eine Eigenschaft der Substanz ist, dafs sie, ohne sich an ihrer Natur zu ändern, durch Veränderung Entgegengesetztes annimmt, so ist die Seele eine Substanz. 2. Geht die Substanzialität der Seele daraus hervor, dafs der Leib eine Substanz ist; denn es ist nicht möglich, dafs das, was bewegt wird, unterworfen ist und geleitet wird, eine Substanz sei, (das ihn Bewegende aber nicht). Wenn also der Leib, der bewegt wird, eine Substanz ist, so ist es notwendigerweise auch die ihn bewegende Seele. 3. Geht ihre Substanzialität hervor aus den Lehren, die wir lernen; diese erhalten (nämlich) ihre Stelle nicht in unserem Leibe, was wiederum daraus hervorgeht, dafs nicht alles, was Körper ist, Lehren annimmt. Denn siehe, die unvernünftigen Tiere sind zwar Körperwesen, nehmen aber weder Lehre noch Wissenschaft an. Die Seele dagegen nimmt Lehren an, und wenn dieselben in ihr Stelle finden, (so sind sie?) wie Accidenzien in der Substanz. 4. Geht ihre Substanzialität daraus hervor, dafs sie bewahrt und bestehen bleibt nach ihrer Trennung vom Leibe, wie wir mit Gottes Hilfe beweisen werden.

fol. 23a.

Sechstes Kapitel,

welches beweist, dafs die Seele unkörperlich ist[1].

Dafs die Seele unkörperlich ist, geht aus folgenden, nach der ersten Form gebildeten Syllogismen hervor: 1. Der Körper hat drei Ausdehnungen: Länge, Tiefe, Breite; die Seele hat das nicht, also ist sie kein Körper. 2. Jeder Körper ist sinnlich wahrnehmbar, die fünf Sinne stofsen aber nicht auf die Seele; also ist sie unkörperlich. 3. Wenn ein Körper einem andern hinzugefügt wird, so haftet er ihm an und beschwert ihn; die Seele aber beschwert mit ihm vereint den Leib nicht; also ist sie (unkörperlich). 4. Der Seele eignen unkörperliche Accidenzien, wie Gerechtigkeit, Schlechtigkeit, Tüchtigkeit und Bosheit; unkörperliche Accidenzien eignen aber nicht einem Körper; also ist die Seele kein Körper. 5. Die Seele nährt sich von unkörperlicher Speise, nämlich von Lehre und Wissenschaft, der Körper aber nicht;
fol. 23b. also ist die Seele kein Körper. 6. Ein Körper zu einem andern Körper hinzu können nicht an einem Orte und an einer Stelle vereinigt sein; also ist die Seele unkörperlich. 7. Die Seele besitzt Erkenntnisvermögen aus ihrer Natur, der Körper aber besitzt nicht Erkenntnisvermögen noch sinnliches Wahrnehmungsvermögen aus seiner Natur; also ist die Seele unkörperlich. Die anderen Beweise hierfür stehen im vierten Kapitel.

Das sind die Syllogismen, welche die Unkörperlichkeit der Seele beweisen; die Zeugnisse der Heiligen Schrift, die dieses erhärten, sind folgende. Unser Herr sagt in seinem Evangelium:
Matth. 10, 28. „Fürchtet euch nicht vor denjenigen, welche den Leib töten, die Seele aber nicht töten können“ (und beweist damit ein Doppeltes:) 1. Dafs die Seele unkörperlich ist; 2. dafs sie als unkörperlich unsterblich ist; (unkörperlich ist sie) weil sie vom Schwert nicht erreicht werden kann oder auch von den Leiden, welche dem Leibe als Körper eignen; unsterblich aber, weil sie nicht
Matth. 4, 4. getötet werden kann wie der Leib. Ferner sagt er: „Nicht im

---

[1] In der Handschrift wechselt beständig lā gšūm = Nichtkörper, und delā gšūm = ohne Körper, so schon die Kapitelsüberschrift; richtig kann aber wol nur das erstere sein.

Brot allein wird leben der Mensch, sondern in jedem Worte, fol. 24a.
das aus dem Munde Gottes hervorgeht.“ Indem er sagt: „sondern in jedem Worte“, zeigt er, dafs die Seele mit Worten gesättigt wird, deshalb unkörperlich ist. Der Apostel Paulus sagt ferner von sich selbst: „Ich weifs einen Menschen in Christo, ob 2 Cor. 12, 2.
im Leibe oder ohne Leib weifs ich nicht, Gott weifs es, der entrückt wurde bis in den dritten Himmel.“ Indem er hier sagt: „ob ohne Leib“, zeigt er, dafs die Natur der Seele weder leiblich noch körperlich ist, sondern dafs sie eine nichtkörperliche Natur ist, getrennt von der Natur des Leibes. Ferner schreibt er an die Hebräer: „Gedenket derjenigen, welche in Be- Hebr. 13, 3.
drängnis sind, als Menschen, die ihr mit dem Fleische bekleidet seid“, und zeigt, dafs das Kleid verschieden ist von dem, der es anzieht; (das Kleid) ist der Leib; klar ist, dafs die Seele, die das Fleisch anzieht, unkörperlich ist. Ferner sagt der Prophet David: „Hören wir, was sprechen wird der Ps. 84, 9.
Herr, unser Gott.“ Und oftmals (hört) der Prophet Gott, wenn er spricht; wie aber dessen Reden nicht in körperlichem fol. 24b.
Munde entsteht, so hören ihn auch die Propheten nicht mit leiblichen Ohren, sondern mit der unkörperlichen Seele. Somit ist also in dem Gesagten bewiesen, dafs die Seele unkörperlich ist.

Siebentes Kapitel,

welches beweist, dafs die Seele einfach ist.

Die Einfachheit der Seele ergiebt sich aus Folgendem: (1) Die Seele ist unkörperlich, alles Unkörperliche aber einfach, also ist die Seele einfach. (2) Die Seele kann nicht in Teile zertrennt oder zerschnitten werden; alles aber, was nicht in Teile zertrennt werden kann, ist einfach, also auch die Seele. (3) Die Seele ist nicht aus Elementen zusammengesetzt; alles aber, was nicht aus Elementen zusammengesetzt ist, ist einfach, also auch die Seele. Dies sind die drei Syllogismen nach der ersten Form, welche die Einfachheit der Seele beweisen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000065

Achtes Kapitel,

welches zeigt, worüber wir zuerst eine Untersuchung anstellen sollen, über die Natur, die Kräfte oder die Tätigkeiten der Seele.

fol. 25 a. Wir sagen: Natur, Kräfte und Tätigkeiten sind drei (verschiedene) Dinge. Natur ist etwas, das geworden ist; die Kräfte wiederum sind in der Natur begründet, und die Tätigkeiten wiederum stammen aus den Kräften. Derjenige also, welcher eine Untersuchung anstellt über die Kräfte oder Tätigkeiten, indem er unterläfst, zuvor über die Natur eine Untersuchung anzustellen, der gleicht einem Blinden, der nach dem Hören allein die Farben zu mischen und schöne Gestalten und anmutige Bilder zu malen verlangt. Deshalb geziemt es sich zuerst zu erforschen, was die Natur der Seele sei, weil sie das erste ist, worauf der prüfende Gedanke ruht, weil sie aus und für sich besteht und durchaus nicht in einem andern, indem sie Substanz heifst und ist. Darauf werden wir deshalb, weil auch die Kräfte in der Natur ihren Bestand haben, unsere Untersuchung über die Kräfte der Seele anstellen und hernach über die Tätigkeiten der Seele, weil diese von den Kräften sich herleiten. Also haben wir zuerst die Natur der Seele zu untersuchen.

fol. 25 b.

Neuntes Kapitel,

welches zeigt, was die Natur der Seele ist.

Mit Recht frägt man: „Was ist die Natur der Seele?“ Wir antworten: Sie ist Leben. Wenn man aber einwendet: „Woraus erhellt dieses?“ so antworten wir: Es erhellt aus folgenden Beweisen: 1. Alles was in seiner (eigenen) Natur und nicht in einer andern lebt, das ist auch Leben in seiner (eigenen) Natur; die Seele nun lebt in ihrer (eigenen) Natur; also ist ihre Natur Leben. 2. Der Leib lebt nicht in seiner, sondern in einer andern Natur, weil er, wenn das Leben in ihm sich (von ihm) trennt, bestehen bleibt ohne Leben. Die Natur der Seele aber ist Leben, weil ihre Natur durchaus nicht bleibt, wenn sie nicht lebend ist. 3. Wessen Natur Leben ist, das nimmt kein Ende; die Seele nun nimmt keines; also ist ihre Natur Leben. Ferner: Wessen

Natur Leben ist, das stirbt nicht; die Seele stirbt nicht; also ist ihre Natur Leben. Somit ist deutlich bewiesen, dafs die Natur der Seele Leben ist. Wenn jedoch jemand einwendet: „Wenn das so ist, auch die Natur der Engel ist Leben, und es ist daher nicht möglich, dafs die Natur der Seele (auch) die der Engel fol. 26a. sei und umgekehrt“, so antworten wir ihm: Weil die Natur der Seele gleich ist der Natur der Engel in dem, dafs sie Leben sind, ist nicht notwendigerweise die Natur derselben eine; denn, wenn auch die Natur der Seele Leben ist, so ist doch ein Leben von dem andern verschieden, indem dasjenige der Engel höher und erhabener ist als das der Seele, und wie ein Leben höher ist als das andere, so ist auch eine Natur höher und erhabener als die andere. Ferner, wenn auch die Natur der Engel Leben ist, so sind sie doch mit keinem Leibe verbunden, und dadurch ist ihr Leben, und somit auch ihre Natur, vorzüglicher als das der Seele. Ferner besitzt die Seele Eigenschaften, worin sich ihre Natur von der der Engel unterscheidet. Hiermit ist also bewiesen, dafs die Natur der Seele Leben ist.

Weiterhin sagen wir: Die Natur der Seele ist unsterblich. Indem wir aber von der Seele Unsterblichkeit aussagen, bezeichnen wir nicht eine Beraubung, sondern ein Vermögen, wie wir mit Gottes Hilfe beweisen werden[1]. Was für ein Vermögen bezeichnen wir aber? Wir sagen: Das Leben. Deshalb ist es das- fol. 26b. selbe, dafs wir von der Seele Leben aussagen — ihre Natur bezeichnen wir damit, denn diese ist Leben — und wenn wir sagen: Die Natur der Seele ist Unsterblichkeit, so drücken wir (ebenfalls) aus, dafs sie Leben ist. Ebenso, wenn von den Engeln Unsterblichkeit ausgesagt wird, so bezeichnet dies Leben und nicht eine Beraubung. Also ist die Natur der Seele Leben. Dieses bezeugt Gregor, welcher im Gedichte über die Geburt folgendes sagt: „Aus der Materie nahm er den Leib, aus sich setzte er das Leben, das der vernünftigen Seele und das herrliche Bild Gottes, den Logos (?).“[2]

---

[1] Der Autor handelt davon im siebzehnten Kapitel.

[2] Das Citat kehrt fol. 52a wieder und wird dort dem „Theologen“, also dem hl. Gregor von Nazianz zugeschrieben; im Syrischen lautet die mir nicht ganz klare Stelle: ... fol. 52a) ...

Zehntes Kapitel,

welches handelt über die Kräfte und Tätigkeiten der Seele.

Die Kräfte der Seele sind teils natürliche, teils accidentelle. Die natürlichen sind: Intelligenz, Verstand, Intellekt, Urteil, Selbstbewegung, Erinnerung und was ihnen gleicht; die accidentellen sind: Irascibilität, Konkupiscibilität, das Gefühl der fünf Sinne, Phantasie und was ihnen gleicht.

Die Handschrift hat hier eine Zusammenstellung der Namen der Kräfte eingefügt:

fol. 27 a. ḥailē denafšā menhōn man keyānāyē mad'ā, tar'ītā, yadō'tanūtā, mallīlūtā, zau'ā yātānāyā, 'ūhdānā.

ḥailē denafšā menhōn dēn gādšanāyē ḥemmetā, reggetā, regeštā dabeḥamšā regšē, fanṭasīa.

Das sind die Kräfte der Seele und was ihnen gleicht. Jedoch werden die Kräfte nur durch ihre Tätigkeit erkannt, weil sie (selbst) verborgen sind und das Verborgene durch seine Tätigkeiten erkannt wird. Es geziemt sich nun, daſs wir diese Kräfte aus ihren Tätigkeiten erklären und darlegen, und wir tun das
v. in folgender Weise. Intelligenz ist jene Kraft, welche die Dinge erkennt nicht durch Worte, noch durch Beweise, noch durch
fol. 27 b. Unterricht, sondern durch jene geheime und einfache Schauung, welche den Heiligen, die reinen Herzens sind, zukommt. Verstand ist diejenige (Kraft), welche die Dinge erkennt durch
VI. Worte, Beweise, Lehren und Syllogismen. Intellekt ist diejenige Kraft . . . . Urteil ist das, was die wahren Vorstellungen von den falschen unterscheidet; denn so definiren die Philosophen das Urteil: die Kraft, welche die Vorstellungen unterscheidet. Selbstbewegung ist jene Kraft, worin sie von ihrem eigenen Wesen bewegt wird und nicht von einem andern. Erinnerung ist die Kraft, welche Wissen und Lehren sammelt und bewahrt, indem sie das tut, damit sie nicht verloren gehen. Das sind die Tätigkeiten, welche aus den natürlichen Kräften der Seele stammen

---

ܝܕܥܝܐ das ich aufgenommen habe). Unter dem „Gedicht über die Geburt“ wird wol die oratio in theophania gemeint sein; aber ich konnte weder dort noch anderwärts eine Originalstelle finden.

und dieselben erkennbar machen; die aus den accidentellen Seelenkräften stammenden sind dagegen folgende. Irascibilität ist dasjenige, dafs der Mensch angeregt wird, dem zu vergelten, der ihn bedrängt und verletzt hat. Konkupiscibilität ist dasjenige, dafs der Mensch begehrt nach Speise, Trank, Beischlaf, Besitz und fol. 28a.
anderem dergleichen. Das Gefühl der fünf Sinne ist die Unterscheidung der körperlichen und sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Farbe und Gestalt (unterscheidet es) mittels des Gesichtes; Stimmen und Gesänge mittels des Gehöres; angenehme und stinkende Gerüche mittels des Geruchsinns; süfse oder bittere Speisen und Getränke und dergleichen mittels des Geschmackes; Glattes und Rauhes, Warmes und Kaltes und anderes dergleichen durch das Gefühl. Phantasie ist dasjenige, dafs er gar oft falsche Luftgespinste bildet; wie gar oft sich jemand vorstellt (einen Menschen), der fliegt, und einen Fisch, der auf dem Lande geht. VII.

Hier hat die Handschrift ein ganz knapp gehaltenes Schema der eben fol. 28b.
behandelten Definitionen eingefügt, ohne jedoch auch nur ein neues Wort zu bringen.

Wir müssen nun untersuchen, warum jene ersteren Kräfte natürliche, die letzteren aber accidentelle Seelenkräfte genannt fol. 29a.
werden. Wir sagen: Die einen heifsen natürliche aus folgenden Gründen: 1. Weil sie aus der Natur der Seele und nicht anderswoher stammen. 2. Weil sie natürlicherweise in ihr haften. 3. Weil sie dieselbe konstituiren. 4. Weil sie in die Definition der Seele aufgenommen sind und dieselbe sich durch sie von den anderen Naturen unterscheidet. 5. Weil sie, der Seele nahe, ihrem Bestande nützen, wenn es sich aber ereignet, dafs sie (alle) oder eine von ihnen sich von ihr entfernen, sie dieselbe schädigen. 6. Weil sie ihr allein und eigentümlich angehören, ohne dafs der Leib an ihnen teilhätte. Jene vier anderen aber werden accidentelle Seelenkräfte genannt, weil sie der Seele nicht angehören; auch sind sie nicht in ihr haftend oder eingepflanzt, sondern sie gehören dem Leibe und seinen Mischungen an. Weil sie nun mit dem Leibe verbunden ist, kommen dieselben ihr accidentaliter zu, und sie nimmt dieselben herüber um dieser ihrer Verbindung willen. Dafs diese Kräfte nicht der Seele angehören, geht aus folgenden Beweisen hervor: 1. Wenn die Seele definirt wird, werden sie nicht in ihre Definition aufgenommen; denn es fol. 29b.

findet sich keines davon in ihrer Definition. 2. Die Seele ist nach Gottes Bild erschaffen; in Gott aber sind dieselben nicht. 3. Heilige haben die Konkupiscibilität und Irascibilität überwunden und besiegt. Also gehören diese beiden wie alle vier Kräfte nicht der Seele, sondern dem Leibe und seinen Mischungen an. (4) Konkupiscibilität und Irascibilität finden sich auch bei den unvernünftigen Tieren. Ebenso finden wir bei ihnen auch die Unterscheidung durch die fünf Sinne, wenn auch nicht die vernünftige Unterscheidung. Es kommt ihnen nämlich zu die Unterscheidung durch die fünf Sinne des Körpers, aber nicht wie den Menschen die vernünftige. — Es ist nun weiter zu untersuchen, wie von seiten des Leibes diese Kräfte der Seele zukommen um ihrer Verbindung mit demselben und ihrer Teilnahme willen. Wir sagen: In folgender Weise: Die Seele ist unkörperlich; aber in dieser Welt giebt es sinnlich wahrnehmbare und sichtbare Naturen: die Körper. Wenn nun die Seele durch Vermittlung des Leibes, der selbst ein Körper ist, mit diesen zusammentrifft, so eignen ihr diese Kräfte. Zum Beispiel: wir sagen, dafs es belästigende und zuträgliche Körper giebt; wenn sie nun
fol. 30a. vermittels des Leibes mit jenen belästigenden Körpern zusammentrifft, so zieht sie sich zusammen, wird betrübt und zornig, und deshalb eignet ihr die irascible Kraft. Wenn sie sich aber vermittels des Leibes den zuträglichen Körpern nähert, so beruhigt sie sich, hat Gefallen an ihnen und strebt nach ihnen, und deshalb eignet ihr die konkupiscible Kraft. Weil sie aber mit allen Körpern zusammentrifft vermittels der fünf leiblichen Sinne, so eignet ihr jene Kraft, welche das Gefühl der fünf Sinne ist. Weil endlich die Phantasie aus dem Gefühl der fünf Sinne entsteht, so eignet auch sie der Seele. Denn von dem, was Gesicht, Gehör, Geruch und Gefühl unterscheiden, geht der Mensch aus, bildet sich ein und gestaltet Luftgespinste, die meistens falsch sind; wie zum Beispiel daraus, dafs er einen Adler fliegen sieht, bildet er sich ein einen Esel, der kriecht, und einen Menschen, der fliegt, und aus dem den Sinnen Nahen bildet er sich das Ferne ein. Somit entsteht die Phantasie aus dem Gefühl der fünf Sinne.

Hier folgt noch einmal das Schema, das wir auf Seite 56 in der in den Text gefügten Anmerkung gegeben.

Vielleicht wendet aber hier jemand ein: „An vielen Stellen fol. 30 b.
haben Philosophen erklärt, die Kräfte der Seele seien drei: Vernunft, Konkupiscibilität und Irascibilität.“ [1] Dem antworten wir: Dafs sie die Vernunft eine Kraft der Seele genannt, darin hatten sie recht, denn Vernunft [2] ist eine Kraft der Seele, wie wir oben bewiesen haben. Dafs sie aber die Irascibilität und Konkupiscibilität Kräfte der Seele genannt, darauf werden wir ihnen von zwei Antworten eine geben: Entweder sind jene darin von der Wahrheit abgewichen und haben Unwahres gesagt, oder sie sind nicht von der Wahrheit abgewichen, aber du, o Schriftsteller, hast dich täuschen lassen von der Namensgleichheit, indem sie „Seele“ einfach genommen und nicht in die verschiedenen Teilbegriffe zerlegt haben. Entweder haben sie geirrt, oder sie haben jene Kräfte Seelenkräfte genannt, obwol sie nicht der Seele, sondern dem Leibe angehören; accidentell eignen sie auch der Seele, und deshalb werden sie accidentelle Seelenkräfte genannt, wie wir in den früheren Untersuchungen gezeigt haben.

Elftes Kapitel,

welches beweist, dafs die Seele vernünftig ist und ihrem Wesen nach Bewegung, dafs sie nämlich von ihrem eigenen Wesen, nicht von einem andern bewegt wird und dafs sie beständige Bewegung ist, dafs sie nämlich beständig bewegt ist, ohne von fol. 31 a.
ihrer Bewegung aufzuhören.

Dafs die Seele vernünftig ist, geht daraus hervor, dafs sie die wahren Vorstellungen von den falschen unterscheidet. Denn so definiren die Philosophen die Vernunft: die Kraft, welche die Vorstellungen unterscheidet. Wenn aber die Vernunft diese Kraft ist, diese Kraft aber der Seele angehört, so gehört ihr die Vernunft an, und dann ist die Seele offenbar vernünftig.

---

[1] mallīlūtā ḥemmetā vereggetā.

[2] So ist jedenfalls hier mallīlūtā zu übersetzen; auch unser Autor gebraucht es sonst allgemein in diesem Sinne, und nur in diesem Kapitel hat er ihm eine engere Bedeutung = Urteil gegeben.

Dafs sie ferner Selbstbewegung ist — dafs sie nämlich von ihrem (eigenen) Wesen bewegt wird — geht aus Folgendem hervor: 1. Der Mensch ist aus zwei Naturen zusammengesetzt, und die Seele bewegt den Leib auf vernünftige Weise; wenn sie nun den Leib bewegt, ohne dafs ein Drittes, Bewegendes vorhanden wäre, so ist sie von ihrem Wesen bewegt, weil dasjenige, was bewegt wird und auch andere bewegt, ohne dafs es selbst von einem Dritten bewegt würde, von seinem Wesen bewegt wird. 2. Was aus seinem Wesen und nicht aus einem fremden lebt, das wird auch von seinem und nicht von einem fremden Wesen bewegt. Die Seele nun ist Leben in ihrer Natur und lebt aus ihrem Wesen und nicht aus einem andern; also wird sie auch
fol. 31 b. von ihrem Wesen, nicht von einem andern bewegt. 3. Wenn der Leib nicht von sich selbst in vernünftiger Weise bewegt wird, sondern von der Seele, so ist klar, dafs die Seele von ihrem Wesen, nicht von einem andern bewegt wird, weil die Kräfte der Seele denen des Leibes entgegengesetzt sind, gemäfs dem
Gal. 5, 17. Worte des grofsen Apostels Paulus: „Der Geist verlangt, was dem Leibe schadet“, und umgekehrt. Wenn also der Leib nicht von seinem Wesen auf vernünftige Weise bewegt wird, so wird es die Seele.

Dafs ferner die Seele so beständige Bewegung ist, das ergiebt sich aus folgenden Beweisen: 1. Daraus, dafs sie von ihrem Wesen bewegt wird; was aber von seinem Wesen bewegt wird, hört nicht auf von seiner Bewegung; also hört deshalb auch die Seele nicht davon auf. 2. Daraus, dafs der Leib bald in Bewegung ist, bald davon aufhört; die Kräfte der Seele sind aber dem Leibe entgegengesetzt, also ist sie beständig in Bewegung, ohne davon aufzuhören. 3. Daraus, dafs der Mensch zwei Arten von Wort besitzt, ein einwohnendes und ein hervorgehendes[1]. Das einwohnende Wort wird von der Seele erzeugt, das hervor-
fol. 32a. gehende aber im Leibe vollendet. Dasjenige aber, das von der Seele erzeugt wird, ist nicht das Gedachte, wie manche geglaubt und gelehrt haben, sondern es ist diejenige Kraft, welche die Gedanken unterscheidet. Denn Vernunft nennen wir auch jenes von der Seele erzeugte Wort oder jene Kraft oder dieses Wort;

[1] melletā ḳebī'tā, melletā nāpōḳtā.

nicht ist es das Gedachte noch der Gedanke aus zwei Gründen[1]: a) Weil dieses Wort die wahren Gedanken von den falschen unterscheidet und die Gedanken in ihm unterschieden werden. Das Unterscheidende ist aber verschieden von dem, was in ihm unterschieden wird; so ist verschieden die Säge von den Brettern; die erstere scheidet, die letzteren werden geschieden. b) Weil die Gedanken einander ausschliefsen, dieses Wort aber sich nicht ausschliefst. Also ist dieses von der Seele erzeugte Wort nicht der Gedanke, sondern die Vernunft, oder jene Kraft, welche die Gedanken trennt. Das hervorgehende Wort dagegen ist jenes, welches gehört wird und sich vollendet im Leibe oder vielmehr im Munde, der Zunge, dem Gaumen, den Zähnen und Lippen, indem die Luft in die Lunge eindringt und wieder hinausgeht. Zwei Arten von Wort besitzt also der Mensch: das eine, das von fol. 32 b.
der Seele erzeugt wird, das einwohnende; das andere, das im Leibe sich vollendet, das hervorgehende; bald ist es bewegt, bald in Ruhe; das einwohnende aber ist beständig in Bewegung, ohne davon aufzuhören. Denn wenn auch jemand es nur einen Augenblick an seiner Bewegung hindern wollte, er könnte es nicht. Wie also das einwohnende Wort beständig in Bewegung ist, das hervorgehende aber bald [in Bewegung], bald nicht, so ist auch der Leib, in dem es sich vollendet, bald in Bewegung, bald nicht. Somit ist also bewiesen, dafs die Seele beständige Bewegung ist und beständig bewegt wird.

Zwölftes Kapitel,

welches zeigt, auf wie vielerlei Art das Wort Bewegung gebraucht wird, und welche Bewegung wir der Seele zuschreiben, und was diese Seelenbewegung und was ihre Definition sei.

Der Philosoph Aristoteles sagt in seinem Buche über die VIII.
Kategorieen, Bewegung werde auf sechsfache Art ausgesagt: . . .[2]

---

[1] Der Text ist hier wohl verdorben: ܗܢܐ ܓܝܪ ܡܡܠܠܢܘܬܐ ܦܪ̈ ܡܢܝ ܡܡܠܠܬܐ ܕܡܬܦܠܓܐ ܡܢ ܪܥܝܢܐ. ܐܟܘܬ ܠܗܢܐ ܢܣܪܐ ܐܟܘܬ ܗܢܐ ܡܡܠܠܬܐ ܠܗ ܡܦܪܫܢܘܬܐ ܘܠܗ ܡܬܦܪܫܢܘܬܐ ܐܝܬܝܗ.

[2] Hier ist als ausgefallen einzuschalten: zwei in der Substanz.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000073

zwei in der Quantität, eine in der Qualität und eine andere in
fol. 33a. dem Wo. In der Substanz gemäfs dem Werden und dem Vergehen; im Werden, wie zum Beispiel der menschliche Same, der vergossen wird und aus dem ein vollständiger Menschenleib entsteht; im Vergehen (wie zum Beispiel) der Leib, der durch den Tod in Bewegung vergeht. In der Quantität durch das Wachsen und Abnehmen; durch das Wachsen, wie das Gras, das in Bewegung wächst an Ausdehnung; durch Abnehmen, wie das Gras, das in Bewegung abnimmt an Ausdehnung. In der Qualität (wird bewegt) dasjenige, was sich in Veränderung befindet, wie ein Körper oder Leib, der in Bewegung sich ändert von Weifs zu Schwarz und umgekehrt. Die Bewegung im Wo endlich ist die Veränderung von Ort zu Ort, und sie wird siebenfach eingeteilt: nach oben, unten, rechts, links, vorwärts, rückwärts, wie zum Beispiel jemand einen Pfeil oder Stein nach einer von diesen sechs Richtungen wirft, und endlich kreisförmig, wie der Mühlstein, der in Kreisform sich bewegt und dreht.

fol. 33b. Hier ist im Texte aus dem Vorausgehenden ein Schema ausgezogen und dem Texte eingefügt, das die genannten Bewegungsarten übersichtlich darstellt.

In welcher dieser Bewegungsarten bewegt sich nun die Seele? Wir sagen: Weder in der der Veränderung von Ort zu Ort, noch in der des Wachsens und Abnehmens oder Vergehens, weil in
fol. 34a. diesen Arten nur die Körper sich bewegen; denn diese wachsen an Ausdehnung und nehmen ab, diese wandern von Ort zu Ort, diese vergehen; die Seele aber ist unkörperlich, und deshalb bewegt sie sich nicht in diesen Bewegungsarten. Aber auch in der Art des Werdens bewegt sie sich nicht, weil sie bereits da ist und nicht wie der menschliche Same ist, der allmählich sich bewegt und ein vollkommener Menschenleib wird. Also bewegt sich die Seele in keiner von diesen fünf Arten. Es bleibt also übrig, dafs sie sich in der Art der Bewegung gemäfs der Veränderung (ἀλλοίωσις) bewege, und dafs dieses auch der Fall ist, geht daraus hervor, dafs diese Bewegung von Körpern und Nichtkörpern ausgesagt wird. Wie deshalb der Leib sich in Bewegung ändert von Weifs zu Schwarz und umgekehrt, so bewegt und verändert sich die Seele von Bös zu Gut und

umgekehrt, und von Furcht und Freude und Unwissenheit zum Wissen, und vom Lernen zum Vergessen und vom Vergessen zum Erinnern. fol. 34 b.

Es ist nun zu untersuchen, was diese Bewegung der Seele sei, und wir sagen: Sie ist eine geistige Kraft, in welcher die Seele beständig und ohne Aufhören bewegt wird zum Wissen, Lernen, zu den Gedanken und ihren Unterscheidungen, zu Tüchtigkeit, Schlechtigkeit, Mut, Furcht, Freude und dergleichen. — Weiterhin haben wir die Definition der Bewegung anzugeben, und wir sagen: Ihre Definition ist Übergang von der Potenz zum Akt[1]. Empfange den Beweis dafür. Intelligenz ist eine Potenz[2] der Seele; die Aktualität dieser Potenz ist, dafs man die Dinge kenne ohne Beweise und Worte, vielmehr durch ein einfaches und geheimes Wissen; Bewegung also ist der Übergang und das Überschreiten von dieser Potenz zum Akt. So nimm auch von den übrigen Seelenpotenzen und Tätigkeiten an.

Hier ist im Texte als Schema noch einmal die alte Definition von Intelligenz, Verstand und Urteil eingefügt.

Dreizehntes Kapitel, fol. 35 a.

welches beweist, dafs die Seele denkfähig ist.

Die Seele ist denkfähig, was aus Folgendem hervorgeht: 1. Aus den Wissenschaften und Künsten, welche die Menschen erfunden haben durch Gedanken der Seele, nicht durch Mufse und nur so zufällig. 2. Daraus, dafs wir zuvor die Dinge in Gedanken uns bilden, ehe wir sie ausführen, welches (Bild) uns die leiblichen Sinne nicht zeigen. Denn zuvor bildet der Zimmermann in seinem Gedanken den Thron, ehe er ihn zimmert; ebenso macht es der Architekt, ehe er ein Haus baut. 3. Geht dies daraus hervor, dafs wir die Natur der Tatsachen mit den Sinnen nicht sehen können, und deshalb erkennen und wissen wir sie durch die Gedanken der Seele; also ist diese denkfähig.

---

[1] ūrḥā demen ḥailā levāt ma'bedānūtā.

[2] Potenz und Kraft haben eben im Syrischen nur einen gemeinsamen Ausdruck = ḥailā.

Vierzehntes Kapitel,

welches zeigt, wie viele und welche Eigenschaften die Seele hat.

(1) Sie allein von allen vernünftigen Geschöpfen ist darauf
fol. 35 b. angewiesen, dafs sie sich bediene des prüfenden Gedankens und des Widerstreites der Meinungen, ob sie etwas tun soll oder nicht. (2) An den Leib festgebunden als an ihren Genossen und ihre Wohnung, bildet sie Luftgespinste und sieht in der Phantasie das Ferne wie Nahes, ohne fortzugehen oder sich zu entfernen aus ihrer Wohnung. (3) Wenn der Leib, mit dem sie verbunden ist, schläft, ruht auch sie mit ihm um der Verbindung willen, wonach sie vereint mit ihm sich Mühe giebt, das zu thun, womit sie sich wachend beschäftigt. (4) Mit dem Leibe verbunden, leidet sie mit ihm in seinen Leiden und ängstigt sich in seinen Schmerzen, obwol sie ihrer Natur nach leidensunfähig ist. (5) Sie hafst das Böse und liebt die Gerechtigkeit, auch wenn sie sündigt und abirrt und ihre (übrigen) Eigenschaften verderbt. (6) Sie erfindet verschiedene Künste und mannigfache Wissenschaften.

Hier findet sich in der Handschrift ein Schema, dessen ursprünglicher Text von bedeutend späterer Hand sorgfältig ausgekratzt und neu überschrieben wurde; jetzt ist es identisch mit dem am Schlusse des nächsten Kapitels stehenden, das wir dort auch anführen werden.

fol. 36 a in med.

Fünfzehntes Kapitel,

welches zeigt, welches die Definition der Seele sei und was ihre logische Differenz [1].

Wir sagen also: Die Definition der Seele ist die: eine lebende, unsterbliche, intelligente, rationable, intelligirende, mit Erinnerung begabte, sich selbst bewegende, leuchtende, dünne, reine, mit Urteil begabte, unsichtbare Substanz, die, mit dem Körper verbunden, einmal von ihm getrennt und dann unzertrennlich
IX. wieder mit ihm vereinigt wird. Indem ich sie eine lebende Substanz nenne . . . .

Hier ist wieder der ganze Nachsatz ausgefallen.

---

[1] demanū teḥōmāh denafšā vadea(y)k aikanā ītēh.

Die übrigen Prädikate nennen wir natürliche Kräfte und Wesensunterschiede derselben, indem sie von uns in den früheren Untersuchungen erklärt wurden. Hier aber reden wir von den übrigen Prädikaten. Indem ich sie leuchtend nenne, (meine ich damit fol. 36b. nicht), dafs sie das Licht der Sonne oder der Lampe oder Leuchte besitze, sondern dafs sie leuchtend ist durch Kenntnis der Tatsachen und Dinge. Indem ich sie aber dünn nenne, (meine ich das) nicht nach dem Vorbild der dünnen Körper, welche durch den Zusammenhang der Teile den Gegensatz bilden der verdichteten Körper, sondern sofern sie sich dem entzieht, wodurch der Leib sinnlich wahrgenommen wird. Rein (ist sie), indem ihre Natur durchaus nicht annimmt die grobe Körperlichkeit des Leibes. Vernünftig (ist sie), indem sie keine Neigung besitzt, die nach unten zöge. Unsichtbar (ist sie), indem sie unkörperlich ist und auch die drei Ausdehnungen nicht besitzt. Indem sie aber mit dem Körper oder Leib verbunden ist, unterscheidet sie sich von den Engeln, die das nicht sind. Deutlicher erhellt die Definition der Seele aus folgender Einteilung:

Substanz . . . Gattung der Definition; fol. 37a.

lebendig . } Natur der Seele;
unsterblich }

intelligent . . . . . }
sich erinnernd . . . . } Kraft der Seele;
intelligirend . . . . . }
von ihrem Wesen bewegt }

leuchtend . . . . . }
dünn . . . . . }
rein . . . . . } Unterschied der Seele von der Körperlichkeit.
leicht[1] . . . . . }
unsichtbar . . . . . }
mit dem Leibe verbunden[2] }

---

[1] Das zweite Schema liest hier jedenfalls besser statt des mallīltā = vernünftig des ersten Schemas wie des Textes ḳallīltā = leicht.

[2] Hier wäre aber jedenfalls dem Sinne wie dem Texte nach einzusetzen: Unterschied von der Engelnatur.

Sechzehntes Kapitel,

welches beweist, dafs die Seele unsterblich ist.

Die Unsterblichkeit der Seele wird sicher aus folgenden Beweisen erkannt. 1. Jedes Tatsächliche, das existirt, ist entweder einfach oder zusammengesetzt. Wo nun Zusammensetzung ist, dort ist auch Gegensatz und Krieg und Kampf, und wo Kampf, dort Auflösung und Trennung, und wo diese, dort ist auch Tod. Wo dagegen Einfachheit ist, dort ist nicht Zusammensetzung; wo keine Zusammensetzung, dort kein Gegensatz; wo kein Gegensatz,
fol. 37 b. dort kein Kampf und Streit; wo kein Kampf, dort keine Auflösung und Trennung, und wo keine Auflösung, dort kein Tod; wo also Einfachheit ist, dort kein Tod. Es erhellt also, dafs die Seele unsterblich ist, daraus dafs sie einfach ist. 2. Die Seele ist lebendig und beständige Bewegung; was aber beständige Bewegung und aus der Bewegung lebend ist, das nimmt (kein) Ende und stirbt nicht; also stirbt die Seele nicht. 3. Die Seele schläft nicht; wenn auch der Leib schläft, so tut sie doch, was sie tut; denn sie schläft nicht; was aber nicht schläft, das stirbt auch nicht, also stirbt die Seele nicht. Sagt ja auch ein Kirchenlehrer: Die Seele stirbt nicht, weil sie nicht schläft. 4. Die Seele ist ihrer Natur nach Leben, das heifst: ihre Natur ist Leben und stirbt nicht; also ist die Seele unsterblich. 5. Die Unsterblichkeit der Seele geht hervor aus der Sterblichkeit des Leibes, denn sie ist demselben entgegengesetzt, und wenn er sterblich ist, so ist sie notwendigerweise um ihres Gegensatzes zu demselben willen unsterblich. Nun ist der Leib sterblich, die Seele aber
fol. 38 a. ihm entgegengesetzt, also unsterblich. 6. Die Unsterblichkeit der Seele geht daraus hervor, dafs der Leib von seinen Gütern konstituirt, von seinen Übeln aber zerstört wird. Die Güter des Leibes sind: Schönheit, Gesundheit, (rechte) Mischung, Unversehrtheit der Glieder; denn diese Vorzüge konstituiren ihn; also konstituiren ihn seine Güter. Die Seele aber wird weder von ihren Gütern konstituirt, noch von ihren Übeln zerstört. Ihre Güter sind: Gerechtigkeit, Tüchtigkeit, Reinheit, Freude und dergleichen; ihre Übel sind: Schlechtigkeit, Neid, Unverschämtheit, Hafs, Betrübnis und dergleichen. Wenn nun die Seele von ihren Gütern nicht konstituirt und von ihren Übeln nicht zerstört

wird, so ist sie unsterblich. 7. Es giebt drei Arten des Vergehens. Die erste ist die Auflösung von Zusammensetzungen, wie zum Beispiel die Auflösung der Zusammensetzung des Hauses oder Schiffes; die Auflösung macht also vergehen das Haus und das Schiff. Die andere (Art) ist die Zertrennung und Zerschneidung in Teile, wie zum Beispiel ein Holz von zehn Ellen in kleine Teile zertrennt und zerschnitten wird; in dieser Weise macht es die Zertrennung und Zerteilung vergehen. Die letzte (Art) ist die, welche in der Veränderung eines Dinges liegt, in- fol. 38 b.
dem dasselbe als das, was es ist, vergeht und etwas anderes wird, wie zum Beispiel der menschliche Same, der als Same vergeht und ein Leib wird.

Hier ist im Texte wieder ein Schema dieser drei Arten eingeschoben.

Auf die Seele geht aber keine von diesen drei Arten des Vergehens, also stirbt sie nicht. (8.)[1] Die Seele bewegt den Leib; wenn nun der Leib, der bewegt wird, sterblich ist, so ist die ihn bewegende Seele unsterblich. (9.) Zweierlei Leiden treffen den Menschen, das eine den Leib, das andere die Seele. Das, was den Leib trifft, ist: Schläge, Schneiden, Wehen, Schmerzen und dergleichen; das der Seele ist: Sünden, Schulden, Torheiten, Versündigungen, Irrtümer und dergleichen. Die Leiden des Leibes nun, Schläge, fol. 39 a.
Schneiden und so fort, werden nicht für eine Vergeltung aufbewahrt, und darum löst sich auch der Leib, in dem sie ihren Bestand haben, auf; die Leiden der Seele aber, Sünden, Schulden und so fort, werden für eine Vergeltung aufbewahrt, und deshalb löst sich die Seele, in der sie ihren Bestand haben, nicht auf und stirbt nicht. (10.) Die Unsterblichkeit der Seele ergiebt sich aus folgender Deduktion: Es giebt eine Vorsehung; wenn eine Vorsehung, dann notwendig ein Gericht; wenn ein Gericht, dann auch einen, der gerichtet wird; wenn das, dann notwendig auch eine unsterbliche Seele. Das sind die Untersuchungen und Beweise aus der Natur und Vernunft, welche zeigen, dafs die Seele unsterblich ist.

Die Zeugnisse der Heiligen Schrift, welche dieses bekräftigen, sind folgende. Gott sagt zu Moses: „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, und „Gott ist nicht der Toten, sondern der Ex. 3, 6. Matth. 22, 32.

[1] Im Texte beginnt hier sonderbarerweise nochmals eine neue Numerirung.

Eccl. 12, 7. fol. 39 b. Lebendigen.“ Damit beweist er, dafs ihre Seelen nicht tot, sondern lebendig sind. Salomon sagt: „Der Leib kehrt zurück zur Erde, gemäfs der er war, der Geist aber zu dem Herrn, der ihn gegeben hat.“ Indem er sagt, dafs die Seele nicht zur Erde zurückkehre wie der Leib, zeigt er, dafs sie unvergänglich ist; in dem aber, dafs sie zum Herrn zurückkehrt und sich wendet, drückt er aus, dafs sie nicht stirbt, sondern lebt. Ferner sagt Matth. 10, 28. der Herr im Evangelium: „Fürchtet euch nicht vor denjenigen, welche den Leib töten, die Seele aber nicht töten können.“ In dem, dafs sie nicht töten können, zeigt er ein Doppeltes: a) dafs die Seele unkörperlich, b) dafs sie unsterblich ist; unkörperlich, indem sie unfähig ist zur Annahme der Leiden, welche den Leib als einen Körper treffen; unsterblich, indem sie nicht wie der Leib vergeht. Ferner sagt er in der Geschichte vom Reichen und Lazarus, dafs, nachdem der Reiche gestorben und begraben war, die Engel den Lazarus in den Schofs Abrahams brachten und dafs der Reiche den Abraham um Wasser bat und so fort; indem er nun sagt, dafs die Engel den Lazarus in den Schofs Abrahams brachten, und dafs Abraham dem Reichen antwortete, was er ihm eben antwortete, zeigt er in all dem, dafs die Seelen fol. 40 a. lebend sind und dafs sie durchaus nicht sterben. Ferner sagt 1 Cor. 15, 53. der heilige Apostel Paulus von dem Leibe: „Das was vergeht, wird anziehen Unvergänglichkeit, (und das was stirbt, wird anziehen Un-) sterblichkeit“, gleichsam als ob er mit der Hand halten würde den Leib und als ob er mit dem Finger auf ihn zeigen würde, indem er sagt: „das was vergeht und stirbt“; und indem er vom Leibe sagt: „das was vergeht und stirbt“, zeigt er, dafs die Seele unsterblich und unvergänglich ist. Also ist die Seele unsterblich.

Siebzehntes Kapitel,

welches zeigt, wie wir, von der Seele Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit aussagend, diese Namen verstehen, ob als Beraubung oder als Vermögen.

Es giebt Namen, welche, wenn sie genannt werden, als eine Beraubung bezeichnend angesehen werden, obwol sie statt dessen ein Vermögen bezeichnen, und andere Namen giebt es, welche,

wenn sie genannt werden, als ein Vermögen bezeichnend angesehen werden, obwol sie statt dessen eine Beraubung bezeichnen. Die ersteren sind so folgende: unkörperlich, unvernünftig, unsterblich, unbeseelt und so fort. Die letzteren sind folgende: fol. 40 b
Krankheit, Nacktheit, Armut, Blindheit, Schlechtigkeit, Finsternis und so fort. Krankheit ist Beraubung der Gesundheit, Nacktheit Beraubung des Kleides, Armut Beraubung des Reichtums, Blindheit Beraubung des Sehens, Finsternis Beraubung des Lichtes, Schlechtigkeit Beraubung des Guten. Jene beraubenden Namen aber, nämlich unkörperlich, unsterblich, unvernünftig, unbeseelt und so fort, bezeichnen ein Doppeltes: dasjenige, was geringer ist als das, dessen Beraubung es ist, und dasjenige, was vorzüglicher ist als dasselbe. Wenn wir zum Beispiel sagen: unkörperlich, so berauben wir dieses Etwas nicht, sondern wir bezeichnen eines von beiden: entweder das, was geringer ist als ein Körper, wie die Materie allein, oder die Form allein oder die Qualitäten und Eigenschaften: denn all das ist unkörperlich, was geringer fol. 41 a.
ist als ein Körper; oder wir bezeichnen als unkörperlich dasjenige, was vorzüglicher ist als ein Körper, so wie die Engel und die Seelen unkörperlich sind, welche vorzüglicher sind als die Körper. Also bezeichnet unkörperlich nicht eine Beraubung, sondern ein Vermögen, entweder geringer oder vorzüglicher als dasjenige, dessen Beraubung es ist. Ebenso ist es mit „unsterblich“; wenn wir Unsterblichkeit aussagen, so bezeichnen wir damit nicht eine Beraubung, sondern die beiden Vermögen: a) Steine und Holz, welche geringer sind als der sterbliche Mensch, b) die Engel und die Seele, welche vorzüglicher sind als der sterbliche Mensch, dessen Beraubung sie ist. Gerade so ist es, wenn wir sagen: unvernünftig und unbeseelt. Somit ist bewiesen, dafs, wenn wir die Seele unsterblich und unkörperlich nennen, wir mit diesen Namen sie nicht berauben, sondern ein Vermögen bezeichnen. Indem wir sie nämlich unsterblich nennen, bezeichnen wir, dafs sie Leben ist; denn ihre Natur ist Leben, wie wir oben bewiesen haben. Indem wir sie aber unkörperlich nennen, bezeichnen wir, dafs sie vorzüglicher ist als der Leib. Somit bezeichnen wir, diese Namen von der Seele aussagend, ein Ver- fol. 41 b.
mögen, nicht eine Beraubung.

Achtzehntes Kapitel,

welches beweist, dafs die Seele nicht zerschnitten und nicht in Teile zerlegt werden kann.

Die Seele kann weder zerschnitten noch in Teile zerlegt werden, was aus Folgendem hervorgeht: 1. Die Seele ist unkörperlich; dem Unkörperlichen geschieht das aber nicht, sondern dem Körper; also geschieht es der Seele nicht. 2. Wie die Seele nicht lahm ist mit dem Leib, dem Hände und Füfse lahm sind, noch blind mit einem blinden, noch stumm, noch bucklig mit einem stummen und buckligen Leibe, so wird sie auch nicht zerschnitten mit den Händen und Füfsen oder den anderen Gliedern, welche abgeschnitten werden. Also geschieht das der Seele nicht. Wenn aber jemand einwendet: „Wenn die Seele nicht mit dem Gliede zerschnitten wird, warum springt dieses nach und zappelt und bewegt sich, nachdem es abgeschnitten ist?“ so antworten wir ihm: „Nicht weil mit ihm die vernünftige Seele abgeschnitten wurde, fühlt das abgeschnittene Glied Schmerz; aber es wurde mit ihm abgeschnitten die empfindende und bewegende Kraft, welche (auch) den unvernünftigen Tieren und den Leibern zukommt.

fol. 42a.

Neunzehntes Kapitel,

welches beweist, dafs die Seele den Leib leitet.

Es frägt jemand: „Welches leitet das andere, und welches wird geleitet? leitet die Seele den Leib oder der Leib die Seele?“ Wir sagen, die Seele leitet den Leib, was aus folgenden Beweisen hervorgeht: 1. Daraus, dafs er ihr Werkzeug ist und sie in ihm Gutes und Böses vollbringt, gerechtfertigt wird und sündigt; dasjenige aber, was in einem Werkzeuge arbeitet, das leitet auch das Werkzeug; also leitet die Seele den Leib. 2) Daraus dafs sie ihn oft abhält von seiner Begierde. Denn manchmal begehrt der Leib zu essen, zu trinken, zu schlafen und sich geschlechtlich zu vermischen, sie aber hält ihn im Zügel vor seiner Begierde, und manchmal begehrt er, vom Fieber ergriffen, nach

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000082

einem kalten Trunk; weil es ihm aber schadet, hindert ihn die Seele am Trinken. Also leitet die Seele den Leib. 3. Oft, wenn der Künstler einen Plan hat, irrt er von demselben ab und berichtigt ihn dann wiederum. So macht manchmal der Architekt, wenn er die Absicht hat, ein Haus zehn Ellen hoch zu machen, dasselbe zwölf Ellen hoch deshalb, weil der Gedanke der Seele nicht gleichmäſsig mit der Bewegung des Leibes vorangeschritten ist und weil die Vernunft der Seele fol. 42 b. diese Bewegung, die darauf gerichtet war, das Haus zwölf Ellen hoch zu bauen, nicht gezügelt hat; deshalb ist er abgeirrt von seinem Plane[1]; dann aber verbessert er das, was er mit seinem Leibe ʌerdorben hat, wiederum mit ebendenselben Händen. Daraus geht hervor, daſs die Seele den Leib leitet. 4. In der Bewegung der Schauung ruht der Leib; wenn aber die Schauung vorüber ist, dann bringt es der Leib an die Auſsenwelt, indem er der Bewegung der Schauung gemäſs tätig ist. Weil nun die Schauung der Seele angehört, die Tätigkeit dagegen dem Leibe, zugleich aber durch Vermittlung der Schauung statthat, somit leitet also die Seele den Leib. 5. Der groſse Apostel Paulus sagt: „Ich unterwerfe meinen Leib und mache 1 Cor. 9, 27. ihn dienstbar.“ Damit zeigt er ein Dreifaches: a) daſs die Person des Paulus die Seele ist, b) daſs sein Leib das Werkzeug seiner Seele ist, indem er ihn nennt „mein Leib“, c) daſs seine Seele den Leib leitet. Denn er sagt nicht: „Mein Leib unterwirft sich selbst oder leitet sich selbst“, sondern: „Ich, der ich nämlich Seele bin, unterwerfe und mache dienstbar meinen Leib.“ Wenn nun die Seele unterwirft und dienstbar macht, der Leib aber unterworfen und dienstbar gemacht wird, so leitet gemäſs dem Ausspruche des heiligen Apostelfürsten fol. 43 a. Paulus die Seele den Leib. In Wahrheit also verleiht die Seele dem Leibe Bewegung, vernünftige Tätigkeit und vernünftiges Leben.

---

[1] Die Handschrift hat hier noch, mir unverständlich: ܘܠܐܒܕ ܠܐܫܝܘܬܐ

Zwanzigstes Kapitel,

welches zeigt, auf wie vielerlei Art man von allem, was sich von einem andern unterscheidet, diese Unterscheidung aussagen könne, ferner (ob) die Seelen sich voneinander unterscheiden oder nicht, und in welcher Weise.

Alles, was von einem andern sich unterscheidet, unterscheidet sich entweder seinem Wesen[1] nach von demselben oder in anderer Weise. Was seinem Wesen nach sich davon unterscheidet, ist wie zum Beispiel Weifs und Schwarz; Weifs unterscheidet sich von Schwarz seinem Wesen nach oder in dem, was es ist. Dasjenige jedoch, was sich in einer andern Weise davon unterscheidet, wird je nach dem, worin es sich unterscheidet, auf verschiedene Weise genannt. Diese Unterscheidung ist nun entweder substanziell oder accidentell oder persönlich[2]. Substanziell ist er, wie zum Beispiel: vernünftig und unvernünftig; so unterscheidet sich der Mensch vom Esel durch die Vernunft, und ebenso der Esel vom Menschen durch die Unvernunft. Der accidentelle Unterschied ist ein doppelter: accidentell vorübergehend
fol. 43b. oder bleibend[3]; vorübergehend, wie zum Beispiel Stehen, Sitzen, Bewegung, Ruhe; so unterscheidet sich Sokrates von Plato, indem der eine steht, der andere sitzt, und indem Sokrates in Bewegung ist, Plato aber in Ruhe; bleibend, wie zum Beispiel Augenstaar und Plattnäsigkeit; so unterscheidet sich Anytos, der den Staar hat, von Melitos[4], der ihn nicht hat; und Melitos, der plattnäsig ist, unterscheidet sich von Anytos, der es nicht ist.

---

[1] Unter dem „Unterschied dem Wesen nach“ (šūḫlāfā dabeyātā) ist hier offenbar der kontradiktorische Gegensatz zu verstehen; wenn dann aber weiter unten gesagt wird, dafs die Seelen sich in dieser Weise voneinander unterscheiden, so scheint mir das nur durch einen Wechsel der Bedeutung erklärlich, indem es dort wol nicht anders als von einem individuellen Unterschied der Seelen verstanden werden kann (also wol dasselbe, was der Autor „Unterschied der Zal nach“ nennt), weshalb ich es dort mit „Unterschied dem Dasein nach“ übersetzt habe.

[2] šūhlāfā ūsīāyā (wie es dem Beispiele zufolge scheint, der konträre Gegensatz) ḳenōmāyā gādšānāyā.

[3] gādšānāyā mešannyānā au lā mešannyānā.

[4] Beide Ankläger des Sokrates.

Der persönliche Unterschied besteht in den kennzeichnenden Eigenschaften der Personen; diese Eigenschaften sind lebendige, kennzeichnende und dem Wesen eigentümliche, wie zum Beispiel das Ungeborensein eine Eigenschaft des Adam, das Hervorgehen eine solche der Eva ist. Denn es unterscheidet sich Adam von Eva durch das (Nicht)geborensein, Eva aber von Adam und Set durch das Hervorgehen. Den Adam hat Gott nämlich auf dem Wege des Nichtgeborenseins geschaffen und hingestellt, die Eva aber auf dem Wege des Hervorgehens, indem er sie darstellte aus der Rippe und Seite Adams; den Set aber hat Gott auf dem Wege der Geburt aus Adam und Eva geschaffen und dargestellt. Deutlicher werden die Unterscheidungsarten aus der unten angegebenen Einteilung erkannt.

Alles, was von einem andern sich unterscheidet, unterscheidet sich entweder

1. Seinem Wesen nach, wie das Glatte von dem Rauhen sich unterscheidet seinem Wesen nach, und wie der Gedanke sich unterscheidet seinem Wesen nach, oder in dem, was er ist, (wovon?); oder

2. Es unterscheidet sich in einem andern Unterschied: fol. 44a.

a) Substanziell, wie Sterblichkeit und Unsterblichkeit; denn der Mensch unterscheidet sich vom Engel durch die Sterblichkeit, und der Engel vom Menschen durch die Unsterblichkeit.

b) Accidentell, α) vorübergehend, wie Schweigen und Reden; es unterscheidet sich Sokrates, der redet, von Plato, der schweigt, und umgekehrt. β) Bleibend, wie Kahlköpfigkeit oder von einem Geschwür stammende Narben; der kahlköpfige Anytos unterscheidet sich von Melitos, der dies nicht ist, und Melitos, der Narben hat, unterscheidet sich von Anytos, der keine hat.

c) Persönlich, wie die kennzeichnenden Eigenschaften der Personen und Wesenheiten; Adam unterscheidet sich von Set und Eva durch das Nichtgeborensein; Set von Adam und Eva durch das Geborensein, und ebenso Eva von den beiden anderen durch das Hervorgehen.

Untersuchen wir nun jetzt, ob die Seelen sich voneinander fol. 44b. unterscheiden oder nicht. 1. Die Seelen sind viele, und was viel ist, ist verschieden voneinander; wenn sie nicht verschieden wären, so würden sie eine genannt und nicht viele; dafs sie

aber eine seien, ist falsch, und wahr ist, dafs sie viele sind; wenn aber das, dann sind sie alle voneinander verschieden. 2. Wenn sie sich nicht voneinander unterscheiden würden, so wäre die Seele des Petrus nicht verschieden von der des Paulus, noch die des Sokrates von der des Plato; aber dann, welch grofses Durcheinander wäre das!

Wie unterscheiden sie sich aber voneinander? Wir sagen: Sie unterscheiden sich nicht substanziell voneinander, indem alle vernünftig und unsterblich sind und auch ihre substanziellen Kräfte einander gleich sind; und auch in den übrigen Kräften sind sie einander gleich ohne Unterschied. Also unterscheiden sich die Seelen nicht in jenem substanziellen Unterschiede, noch auch in irgend einem andern, aufser dem ihres Daseins . . . .

Hier ist jedenfalls ein Vergleichungssatz ausgefallen.

fol. 45a. so auch unterscheiden sich die Seelen ihrem Dasein nach voneinander und nicht in den anderen Unterschieden, die es giebt aufser diesem. Also unterscheiden sie sich ihrem Dasein nach, oder in dem, was (sic!) sie sind, ebenso wie die Engel ihrem Dasein nach sich voneinander unterscheiden. Ferner sagen wir: Sie unterscheiden sich voneinander . . . .[1] der Zal nach, indem diese die erste ist, jene die zweite, eine andere die dritte, eine andere die vierte und so fort.

Einundzwanzigstes Kapitel,

welches zeigt, ob die Seelen, nachdem sie den Leib verlassen, noch einen andern Unterschied sich erwerben aufser dem, dafs wir gesagt haben, dafs sie sich voneinander dem Dasein und der Zal nach unterscheiden.

Wir haben gezeigt, dafs die Seelen sich dem Dasein und der Zal nach unterscheiden, so wie die Engel, die Gedanken, Erkenntnisse, Erwägungen und Vorstellungen. Es frägt nun hier jemand: „Wenn die Seelen den Leib verlassen, erwerben sie dann noch einen andern Unterschied aufser diesem, oder nicht?“ Wir antworten: Wenn nach dem Verlassen des Leibes jede einzelne

[1] Es wird wol ăf = auch einzusetzen sein.

von ihnen an dem ihrer Natur entsprechenden geistigen Ort ist, so unterscheiden sie sich deshalb weiterhin voneinander in einem andern Unterschiede, nämlich durch unkörperliche Accidenzien, fol. 45 b. welche sind Gerechtigkeit und Schlechtigkeit, die sie hier geübt haben. Wie nämlich die körperlichen Accidenzien, Weifs, Schwarz, Augenstaar, Plattnäsigkeit und so fort, an dem Leibe als einem Körper bestehen, so auch bestehen Gerechtigkeit und Schlechtigkeit als unkörperliche Accidenzien an den unkörperlichen Seelen. Somit unterscheiden sich die Seelen voneinander nach dem Tode in zwei weiteren Unterschieden, nämlich nach dem geistigen Ort und nach den unkörperlichen Accidenzien von Gerechtigkeit und Schlechtigkeit. Deshalb sagen wir: Im Leibe unterscheiden sich die Seelen dem Dasein und der Zal nach, nach dem Tode aber weiterhin dem Orte, der Gerechtigkeit und Schlechtigkeit nach. So ist die Seele des Apostels Petrus von der des Simon Magus unterschieden dem Dasein nach, indem das Dasein dieser (Seele) ein anderes ist als das Dasein jener; ferner auch der Zal nach, fol. 46 a. denn diese ist die erste, jene die zweite; auch dem Orte nach; denn die Seele Petri wohnt mit den Engeln, die des Simon aber mit den Teufeln bis zum Auferstehungstage; endlich auch den unkörperlichen Accidenzien nach, indem die eine gerecht und heilig, die andere schlecht und böse ist.

Zweiundzwanzigstes Kapitel,

welches untersucht über die Seelen, welche, dem Fleische verbunden, durch eine Frühgeburt zu Grunde gehen, ehe dieses der Gestalt nach ausgebildet und den Gliedern nach vollendet ist.

Es sagt jemand über die Seelen, welche mit dem Fleische verbunden durch eine Frühgeburt den Mutterleib verlassen, ehe dieses so ausgebildet und vollendet ist, und von dem sich die Seelen trennen und scheiden: sind diese Seelen wie die Seelen, welche bis zur Kindheit, oder dem Jünglingsalter, oder dem Greisenalter mit dem Leibe (verbunden) sind, oder sind sie davon unterschieden und verschieden? Wir sagen: Sie sind in allem gerade wie diese, sowol der Natur als auch der Unkörperlichkeit, Unsterblichkeit und den übrigen natürlichen Kräften und Unter-

schieden nach, die sie ebenso wie jene besitzen, das allein aus-
fol. 46 b. genommen, dafs sie sich davon unterscheiden durch den Mangel an guten und bösen Werken und der Erinnerung an hier vollbrachte Taten. Ebenso sollst du annehmen von den Seelen der Kinder, welche in der Kindheit ihre Leiber verlassen.

Dreiundzwanzigstes Kapitel:

Woher die Seele ist.

Passend frägt hier jemand: „Woher ist die Seele?“ Wir ant-
x. worten ihm: Mani, bar Daiṣan, Marcion und andere mit ihnen sagen, die Seele sei von der Natur Gottes oder ein Stück seines Wesens. Andere sagen, die Seele werde von der Seele geboren, hervorgebracht und gehe aus ihr hervor. Andere sagen, die Seele werde aus dem Samen des Mannes geboren und hervorgebracht.

Hier folgt im Text wieder ein Schema, das diese drei Meinungen zusammenstellt.

Zuerst antworten wir gegen diejenigen, welche sagen, die
fol. 47 a. Seele sei von der Natur Gottes. Das ist nicht richtig, wie sich aus folgenden Beweisen ergiebt: 1. Die Natur Gottes ist unveränderlich, die Seele aber ist veränderlich in Gerechtigkeit, Schlechtigkeit, Freude und Betrübnis; also ist sie nicht von der Natur Gottes. 2. Die Seele ist nach dem Willen Gottes; von der Natur Gottes aber kann man weder sagen, dafs sie nach dem Willen Gottes, noch dafs sie ohne ihn sei, sondern man sagt, dafs sie ist, weil sie ist; also ist die Seele nicht von der Natur Gottes. 3. Die Seele nimmt Belehrung an und lernt; die Natur Gottes aber nicht, weil sie in allem vollkommen ist und nichts bedürfend. 4. Die Seele besitzt kein Vorherwissen; also ist sie nicht
Gen. 2, 7. von der Natur Gottes. 5. Es sagt Moses: „Gott bildete den Adam und hauchte ihm ins Angesicht den Atem des Lebens.“ Derjenige nun, der haucht, tut dies nicht von seiner Natur, sondern das ist Luft, die er einatmet und einzieht und einführt in die Lunge und so im Aushauch haucht. Um wie viel mehr hauchte Gott der Schöpfer, als er in den Adam hauchte, nicht von seiner Natur; denn er atmet ja nicht einmal ein . . . . noch haucht er aus wie wir; denn er ist unkörperlich und erhaben über Atmungs-

werkzeuge und Organe. Also ist die Seele nicht von der Natur fol. 47b.
Gottes. 6. Ferner geht dies hervor aus folgender *deductio ad absurdum*[1]: Wenn die Seele von der Natur Gottes ist und sie ist von ihm abgetrennt und wohnt im Leibe, so ist die Natur Gottes teilbar. 7. Wenn die Seele von der Natur Gottes ist und es (zugleich) viele Seelen giebt, so ist die Natur Gottes viele Teile. 8. Wenn die Seele von der Natur Gottes ist und eine Seele sich von der andern unterscheidet, so unterscheidet sich die Natur Gottes von sich selbst, und wenn das so ist, dann ist sie zusammengesetzt, und wenn zusammengesetzt, dann geschaffen. 9. Wenn die Seele von der Natur Gottes ist und die Seele in Gedanken sündigt und gerichtet wird, so sündigt Gott selbst und richtet selbst, und er wird dann als selbst sündigend und sich selbst richtend, als Verurteilter und als Strafender erfunden. Das aber von Gott zu denken, ist Torheit. Somit ist hierdurch bewiesen, dass die Seele nicht von der Natur Gottes ist. So weit gegen diejenigen, welche sagen, die Seele sei von der Natur Gottes.

Gegen diejenigen, welche sagen, die Seele sei von der Seele XI.
und von ihr geboren und hervorgebracht und gehe aus ihr hervor. Dafs dieses nicht richtig ist, erhellt aus Folgendem: 1. Wenn das bei dem Leibe aus einem andern Leibe statthat, so sagen fol. 48a.
wir, dafs es bei der Seele als etwas Unkörperlichem durchaus nicht aus einer andern Seele statthat, weil sie dem Leibe entgegengesetzt ist, so wie der Leib seinerseits dem Unkörperlichen entgegengesetzt ist. Deshalb wird wol ein Körper aus einem Körper geboren, nicht aber eine Seele aus einer Seele. 2. Geht hervor, dafs ein Unkörperliches nicht von einem Unkörperlichen hervorgebracht wird, daraus, dafs die Engel und Teufel keine Kinder hervorbringen; ebenso wird auch die Seele nicht von einer andern Seele hervorgebracht. 3. Die Seele ist einfach und zerfällt nicht in Teile; derartiges aber zeugt nicht, noch wird es gezeugt; also wird die Seele nicht gezeugt noch hervorgebracht. Wenn aber jemand einwendet: „Siehe, Gott der Vater, der einfach ist und keine Trennung in Teile zuläfst, zeugt den Sohn und läfst ausgehen den Geist“, so antworten wir ihm: Gott der Vater zeugt den Sohn und läfst ausgehen den Geist auf ewige

[1] maubelānūtā dalevāt šekīrūtā.

und natürliche Weise, nicht durch das Hervorbringen und Hervorgehen des Einen nach dem Andern, was bei einer unkörperlichen Natur nicht möglich ist, sondern nur bei Körpern. 4. Wenn die Seele geboren und hervorgebracht wird, so ist sie sterblich
fol. 48 b. und es haftet ihr das Vergehen an, gerade wie den Körpern, die von anderen Körpern geboren und erzeugt werden; somit wird die Seele nicht von einer andern Seele geboren. Das gegen diejenigen, welche sagen, die Seele sei von der Seele geboren und hervorgebracht.

Gegen diejenigen, welche sagen, die Seele sei aus dem Samen des Mannes geboren und hervorgebracht, behaupten wir, dafs das nicht richtig ist, wie aus Folgendem hervorgeht: 1. Wenn die Seele unkörperlich ist, so kann sie nicht aus dem körperlichen Samen des Mannes geboren sein; wenn ein Nichtkörper (überhaupt) nicht geboren wird, so wird er es auch nicht von einem Körper. 2. Wenn der Samen des Mannes die Zeugungsursache der Seele ist, die Seele aber unkörperlich, so ist auch der Samen des Mannes unkörperlich, was falsch ist. Somit ist die Seele nicht aus dem Samen des Mannes und aus ihm weder geboren noch hervorgebracht.

Mit all diesem ist nunmehr deutlich bewiesen, dafs die Seele weder von der Natur Gottes ist, noch auch von einer andern Seele geboren und hervorgebracht, noch aus dem Samen des Mannes geboren wird. Aber woher ist sie nun? Wir sagen: Gott schafft sie aus Nichts, wie aus Folgendem hervorgeht: 1. Körper und Nichtkörper sind Gegensätze; wenn nun Gott den
fol. 49 a. Leib, der ein Körper ist, aus Etwas schafft, so schafft er sie um ihres Gegensatzes zum Körper willen aus Nichts. 2. Wie er die Engel aus Nichts schuf, so schuf und schafft er auch die Seelen aus Nichts. 3. Wie er den Leib Adams aus Etwas schuf, nämlich aus dem menschlichen Samen, die Seele Adams aber aus Nichts, so schafft er auch nach dessen Seele und bis an das Ende der Welt alle Seelen aus Nichts; ist ja auch die Seele Adams ihrer Natur nach den anderen nachfolgenden Seelen gleich. 4. Geht die Schöpfung der Seelen aus Nichts hervor aus dem
Zach. 12, 1. Worte des Zacharias, der von Gott sagt: „Welcher schafft den Geist des Menschen in ihm.“ Geschaffen ist die Seele, nach dem Worte des Propheten, und dafs er sie aus Nichts schafft,

geht daraus hervor, dafs Alles, was geschaffen wird, aus Nichts geschaffen wird. — Auch der Herr sagt im Evangelium: „(Mein Vater) wirkt bis jetzt, und auch ich wirke.“ Indem er sagt: „Auch ich wirke“, zeigt er ein Dreifaches: a) dafs er Alles schafft jede Stunde und jeden Tag; indem er aber schafft, nicht . . . . gleich in der Natur dem Geschaffenen, und deshalb schafft er die Seelen heute und beständig aus Nichts. Das ist die erste Bedeutung dessen, dafs er sagt: „Auch ich wirke.“ b) Die zweite ist die, dafs er sorgt für seine Geschöpfe im Winter und Sommer, für Saat und Ernte, dafs er lebendig macht und tötet und so fort. c) Die dritte ist die, dafs er erhält seine verschiedenen Geschöpfe.

Joh. 5, 17.

fol. 49 b.

Zum Schlusse folgt hier noch einmal eine schematische Zusammenstellung dieser vier Ansichten.

Vierundzwanzigstes Kapitel,

welches untersucht, wo die Seele geschaffen wird, im Leibe oder aufserhalb desselben.

Nachdem wir im vorigen Kapitel gezeigt haben, dafs die Seele aus Nichts geschaffen wird, wollen wir jetzt untersuchen, wo sie der Herr schafft, im Leibe oder aufserhalb desselben. Einige sagen, Gott schaffe sie im Leibe, was aus drei Gründen hervorgehe: 1. Wenn Gott sie aufserhalb des Leibes schaffen und dann in denselben hineinbringen und mit ihm vereinigen würde, so wäre es angemessen, dafs sie sich erinnerte ihrer Natur, als sie ohne Leib war, und der (Umstände), worin sie war, ehe sie in ihn einzog. 2. Wenn Gott das tun würde, so würde sie keine liebende Eintracht mit ihm halten, weil sie ihre eigene Erhabenheit und Gröfse sowie dessen Armseligkeit und Niedrigkeit kennen würde. Deshalb würde es geschehen, dafs sie in ihn entweder gar nicht einziehen oder wenigstens keine Liebe zu ihm gewinnen, sondern ihn hassen würde. Und doch sehen wir, dafs sie liebende Eintracht mit ihm gewinnt. 3. (Gehe dies hervor) aus dem Worte des Propheten Zacharias, der von Gott sage: „Welcher schafft den Geist des Menschen in ihm.“ Der Prophet sage: „Welcher schafft“; also sei diese Lehre

XII. fol. 50 a.

Zach. 12, 1.

richtig. So haben einige gedacht und geredet darüber, wo die Seele geschaffen werde.

Die griechischen Lehrer aber sagen, Gott schaffe die Seelen aufserhalb des Leibes und bringe sie in denselben hinein und
fol. 50 b. vereinige sie mit ihm. Zeugnisse der heiligen Lehrer für dieses und das vorhergehende Kapitel, welche beweisen, dafs Gott die Seele aus Nichts und aufserhalb des Leibes schafft und (dann) in denselben hineinbringt: Der hl. Severus [1] sagt in seinem Briefe an den Mönch Petrus, welcher gelehrt hatte, dafs die Seele vergänglich und ihr Bestand aus dem Samen sei, Folgendes: „Weil du sagst, indem du dir Mühe giebst zu beweisen, dafs die Seele vergänglich und ihr Bestand aus dem Samen ist, zugleich mit dem Leibe entstehe sie aus dem Samen, (und) anführst das Zeugnis des Julianos [2], welcher sagt: Von dem Willen des Mannes .... und von dem Willen des Mannes wird der innere Mensch eingehaucht und lebt, indem die materielle Eingiefsung des Samens ....[3], so wisse: Er sagt nicht, der Bestand der Seele sei von materiellem Samen, sondern mit der Eingiefsung des Samens werde zugleich die Seele geschaffen, wie auch Gregor von Nyssa im dritten Kapitel (seines Buches) über die Schöpfung des Menschen [4] sagt, dafs keines vor dem andern sei, sondern in gleicher Weise sei sie da mit dem Eingiefsen des Samens. Cyrill (von Alexandrien) sagt in dem, was er gegen Diodor schrieb: „Seele und Leib sind mit Beziehung auf das Werden des Menschen

---

[1] Severus war sechs Jahre lang monophysitischer Gegenpatriarch von Antiochien, bis er 519, als Kaiser Justin I. gegen die Monophysiten vorging, nach Ägypten fliehen mufste; er starb 539. Seitdem seine Werke zum Teil noch bei seinen Lebzeiten von Paul von Callinici (B. O. II, 46, 47), dann aber, besonders seine Homilien, von Jakob von Edessa (B. O. I, 494) ins Syrische übersetzt waren, galt er wol als der gefeiertste Lehrer der jakobitischen Kirche.

[2] Wahrscheinlich Julian von Halicarnass, der bekannte Gegner des Severus in dem zwischen ihnen entstandenen Streite über die Verweslichkeit des Leibes Christi.

[3] Die Stelle ist jedenfalls verdorben; sie lautet im Original: ܡܢ ܨܒܝܢܐ ܕܓܒܪܐ ܗܢܐ ܘܡܢ ܨܒܝܢܐ ܕܓܒܪܐ ܒܪܢܫܐ ܓܘܝܐ ܡܬܢܦܫ ܘܚܝܐ ܟܕ ܡܬܪܡܝܢܘܬܐ ܕܙܪܥܐ ܗܘܠܢܝܬܐ ܚܝܠܐ ܡܚܝܠܐ ܠܡܬܪܒܝܢܐ ܗܘ ܕܡܬܒܠܐ. Überhaupt ist diese lange Citatenreihe vielfach dunkel und verdorben.

[4] Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου cap. 3 kann ich darüber nichts finden; dagegen spricht er zur Sache cap. 28 und 29.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000092

gleich im Zusammenstreben, das Vollendende aber ist die Seele.“ fol. 51a.
Daſs sie von auſsen eingesenkt wird und allmählich dem durch Empfängnis entstandenen (Leibe) näher tritt zu der ihr eigentümlichen Tätigkeit, das zeigt Gregor der Theologe in seinen metrischen Gedichten: „Der Leib (ist) vom Leibe; die Seele aber wird unsichtbar beigemischt, indem sie von auſsen zu dem aus dem Samen entstandenen Gebilde hinzutritt.“ [1] Das genügt, um zu beweisen, daſs die Eltern nur die Ursache des Leibes sind und nicht der Seele, und daſs die Seele unsterblich ist und daſs sie von auſsen eingeht mit oder vielmehr nach dem Eingieſsen des Samens, so wie (nur) Gott es weiſs, der es gemacht hat, daſs unsere Seele geworden ist und mit dem Leibe vermischt wurde, und daſs sie unsterblich und unvergänglich ist; denn Vergänglichkeit ist eine Eigenschaft der Tierseele. Somit ergiebt sich, daſs die Eltern nur Ursache des Leibes sind, der Bestand der Seele aber ein göttlicher Hauch ist. Weil nun aber dieser Mönch Petrus behauptet hatte, Cyrill widerspreche dem Theologen, indem Ersterer lehre, der Hauch, von dem Moses sagt, daſs ihn Gott dem Adam einhauchte, sei der Geist der Wahrheit, Letzterer aber lehre, dieser Hauch sei die Seele, antwortet ihm der hl. Severus in demselben Briefe vor dem, was wir angeführt, Folgendes: fol. 51b.

Hier sollte man nun erwarten, daſs gleich die Worte des Severus folgen werden; wie es scheint, hat aber bar Kepha nochmal eine längere Exposition der Ansicht des Petrus eingefügt, worauf er dann erst weit unten die Entgegnung des Severus nochmals einleitet.

— Dieser sagte nämlich, Cyrill lehre: „Gott machte den Leib aus Erde und beseelte ihn mit einer vernünftigen, intelligirenden Seele in der Weise, die er weiſs, und weil es billig war, daſs er teilhabe am Heiligen Geist, hauchte er ihm ein den Geist des Lebens, nämlich jenen Geist, der den Geschöpfen gegeben wird und (ihr) Bild zum göttlichen Bilde gestaltet.“ [2] Ferner sagt er in der dritten und vierten Abhandlung (ܡܐܡܪܐ): „Wir sagen durchaus nicht, daſs der Hauch Gottes die Seele sei; denn er bleibt unveränderlich, wie er von Gott ausging; sondern er ist

[1] Vgl. die Originalstelle bei Migne, Patrologia Graeca XXXVII, 452. 453.

[2] Das Citat scheint abgekürzt genommen zu sein aus: Adversus anthropomorphitas cap. 2; vgl. Migne, Patrologia Graeca LXXVI, 1080.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000093

Anteilnahme am Heiligen Geiste, die von Anfang an in die Seele gelegt wurde. Göttlich also und nach dem Bilde Gottes ist das vernünftige Leben; denn als Christus dasselbe erneuerte, hauchte er seine Schüler an.“ Gregor der Theolog aber lehrt: „Die Seele kommt vom Nichtsein zum Sein durch den Hauch; denn die geistige Gnade ist zugleich in das Lebewesen gelegt; in ihr leben wir, bewegen wir uns und sind wir gemäſs der doppelten Kraft
fol. 52a. des Hauches und Atems, die eingehaucht werden . . . .[1] Ferner sagt er in dem Gedicht über die Geburt: „Aus der Materie nahm er den Leib, aus sich setzte er das Leben, das der vernünftigen Seele und das herrliche Bild Gottes, den Logos“[2], das heiſst: von dem Hauche Gottes wurde die Seele konstituirt. Verstehe nun: Cyrill sagt, daſs (Gott) die Gabe des Heiligen Geistes in die Seele hauchte, Gregor aber, daſs dieser Hauch selbst die Seele ist. So der Mönch Petrus, dem der hl. Severus Folgendes antwortet: — „Du sollst begreifen: diejenigen, welche den Cyrill fragten, glaubten, der Hauch selbst werde durch Veränderung zum Menschen, und nicht, daſs sie von dem Hauch wie mit Händen geschaffen werde, und der Unwissenheit dieser gegenüber sagt er, daſs der Hauch nicht die Seele ist, damit sie nicht die ganze Substanz Gottes für veränderlich, verächtlich oder leidend hielten. Vom Hauche Gottes ist aber die Seele, das heiſst, der Geist bildet die Seele, wie er die himmlischen Kräfte gebildet hat. Gregor also sagt, die Kraft des Hauches sei eine doppelte, welche den Atem und den Heiligen Geist verleiht; Cyrill aber sagt, daſs er ihn (zum Ebenbild) gestaltet, indem er gegen die Torheit dieser ankämpft; also widersprechen sie ein-
fol. 52b. ander nicht. Das haben wir aus dem hl. Severus angeführt. Der hl. Cyrill aber sagt: „Die Mutter gebiert bloſs das Fleisch, die vernünftige Seele aber schafft Gott nach dem Worte des Pro-
Zach. 12, 1. pheten: ‚Welcher schafft den Geist des Menschen in seinem Innern‘; aber um der natürlichen und persönlichen Verbindung willen, die zwischen der Seele und dem Leibe besteht, sagt man, daſs die Mutter den ganzen Menschen gebiert.“ Auch der hl. Philoxenus,

---

[1] Die Stelle ist jedenfalls wieder verdorben, sie lautet: ܐܝܟ ܚܝܠܐ ܕܢܫܒܐ ܕܡܬܢܫܡܢܘܬܐ ܘܢܫܡܬܐ ܕܡܬܢܦܚܢ ܘܡܬܪܘܡܐ ܡܢ ܗܘܝ ܕܐܢܝܢ.

[2] Vgl. dasselbe Citat S. 55.

ein syrischer Lehrer, sagt in der fünften Sentenz[1]: „Das Fleisch eines jeden, der geboren wird, ist vom Fleisch des Weibes, nicht aber seine Seele, so wie der Leib dessen, der von der Jungfrau geboren wurde, (von ihr war,) nicht aber seine Gottheit.“ Auch Theodoret von Cyrus sagt im Buch gegen die Heiden[2]: „Aus den betreffenden Körpern bildete er die Körper der Lebewesen; aus Nichts aber (nicht) die Seelen aller Lebewesen, sondern nur die der Menschen.“ Das sind die Zeugnisse der Lehrer, welche ein Dreifaches beweisen: 1. dafs die Seele auf den Wink Gottes aus Nichts erschaffen wird; 2. dafs sie aufserhalb des Leibes geschaffen wird und von (aufsen) in denselben eingeht; 3. dafs die Eltern den Leib allein hervorbringen.

Fünfundzwanzigstes Kapitel,

fol. 53a.

welches zeigt, ob die Seele vor oder mit oder nach dem Leib geschaffen wird.

Auch hier frägt ein Frager, indem er nachforscht, wann die Seele geschaffen wird, vor oder mit oder nach dem Leib. Wir sagen: Die ersten Heiden, Origenes der Häretiker und andere mit ihnen lehren, dafs die Seelen vor den Leibern geschaffen wurden und, weil sie sich entfernten vom Dienste Gottes, in das Fleisch wie in ein Gefängnis geworfen wurden. Die syrischen XIII.
Lehrer dagegen, mar Ephrem, mar Jakob von Batnan und Philoxenus von Mabug, Theodoret von Cyrus und die Anhänger des verfluchten Nestorius, alle diese lehren, zuerst werde der Leib gebildet und dann in ihm aus Nichts die Seele geschaffen. Die XIIII.
griechischen Lehrer dagegen verwerfen diese beiden Ansichten und sagen, weder sei die Seele vor dem Leib noch der Leib vor der Seele, sondern in gemeinsamer Gleichmäfsigkeit und in einem unteilbaren Zeitmoment kommen sie gleichmäfsig zusammen, indem der Leib aus dem männlichen Samen konstituirt, die Seele

---

[1] Wahrscheinlich in seiner Schrift: „De Trinitate et Incarnatione tractatus tres“, deren zweiter Traktat in acht Sentenzen (reʿyānē) geteilt ist (B. O. II, 25).

[2] Graecarum affectionum curatio; sermo 5 de natura hominis; bei Migne, Patrologia Graeca LXXXIII, 923 sqq.

xv. aber auf den Wink des Schöpfers augenblicklich aus Nichts geschaffen wird.

Hier ist im Texte wieder ein Schema dieser drei Theorieen eingefügt.

fol. 53b. Wir führen nun an die Worte des Philoxenus, eines syrischen Lehrers, der in seinem Evangelienkommentar Folgendes sagt: „Zuerst wird der Leib geschaffen und an allen seinen Gliedern ausgebildet, und dann wird in ihm die Seele geschaffen aus Nichts, in dem männlichen in vierzig, in dem weiblichen aber in achtzig Tagen. [[1] Und indem auch die göttliche Schrift dieses weifs, Lev. 12, 2–5. sagt sie an einer Stelle der, welche einen Knaben geboren hat, vierzig Tage, (der, welche ein Mädchen geboren hat, achtzig Tage[2]) soll sie sitzen im Blute der Reinigung, als eine solche, die diese Tage hindurch einen toten Leib ohne Seele getragen hatte.] Exod. 21, 22. Und an einer andern Stelle: „Wenn zwei Männer ein schwangeres Weib schlagen und dasselbe abortiren machen, und wenn ein Streit ist[3], so soll man sie überliefern; wenn aber kein Streit ist, so soll er büfsen, soviel der Mann des Weibes ihm auflegt. Unter diesem Streite nun bezeichnet sie die Bewegung des Leibes bei der Schöpfung der Seele; dafs aber nicht Streit ist, das bedeutet, dafs das Kind früher keine von der Seele stammende Bewegung besitzt. (Wenn nun eine Bewegung da ist,) so begeht er einen Mord und vernichtet einen Menschen und soll selbst auch getötet werden; wenn aber noch keine von der Seele stammende Bewegung da ist, so begeht er keinen Mord, nämlich am lebendigen und vernünftigen Menschen, sondern er verletzt nur den toten oder unbeseelten Leib. Wenn aber die Seele dem Dasein fol. 54a. nach vor dem Leibe wäre, so würde Moses nicht sagen, dafs Gott den Staub bildete und ihm ins Angesicht hauchte. Ferner Zach. 12, 1. würde auch Zacharias nicht sagen: ‚Welcher schafft den Geist des Menschen in ihm.‘“ Das sind die Worte des Philoxenus, welcher beweist, dafs zuerst der Leib gebildet und hernach in

---

[1] Die hier eingeklammerte Stelle fand ich auch citirt bei bar ʿEbraya im „Leuchter des Heiligtums“, Cod. syr. vat. 168 fol. 235a.

[2] Steht richtig bei bar ʿEbraya.

[3] Im Original: ; dieser Streit wird dann unten als Bewegung des Fötus erklärt; die Auffassung ist also wol dieselbe wie in der Septuaginta: ἐὰν δὲ ἐξεικονισμένον ᾖ (τὸ παιδίον.).

ihm die Seele von dem Wink des Schöpfers geschaffen wird. Wie er sagen auch mar Ephrem und Jakob von Sarug an vielen Stellen, und ebenso Theodoret von Cyrus und Nestorius der Häretiker. — Die griechischen Lehrer dagegen sagen, dafs weder die Seele vor dem Leibe, noch der Leib vor der Seele ist, sondern gemeinsam und gleichmäfsig kommen sie zusammen zur Vereinigung, indem der Leib aus Etwas gebildet, (die Seele aber aus Nichts geschaffen) wird. Gregor der Theologe sagt in der Homilie (memra) über das Wort des Evangeliums[1] Folgendes: „Ich fürchte, es möchte ein ungeeigneter Gedanke Eingang finden, wie der, dafs die Seele an einen fremden Ort herabstieg und so an den Leib gefesselt wurde, und dafs aus dem dortigen Leben einige die Prophetie herübergenommen haben, andere aber verurteilt wurden als solche, die sich schlecht betragen. Aber weil das anzunehmen gar sehr töricht und unkirchlich ist — andere mögen mit der Lehre Scherz treiben, uns aber ist mit solchem Scherz zu treiben, keine Sicherheit.“ Ferner sagt Gregor von Nyssa in der Schrift über die Schöpfung des Menschen[2] Folgendes: „Es gefiel denjenigen, welche das Wort von den ἀρχαί (arkōs) an den Mann gebracht, als eine (eigene) Natur die Seelen darzustellen in einem eigenen Dasein, und auch dort legen sie ihnen fol. 54b.
bei Proben der Schlechtigkeit und der Tüchtigkeit, und wenn die Seele im Guten verharrt, so erfährt sie nicht die Einwickelung in den Leib; wenn sie dagegen die Teilnahme an dem Guten verläfst, so wird sie in dieses Leben und in den Leib herabgestofsen. [Und deshalb, da sie vor dem Leibe ist, sagen sie, kommt sie zu ihm wie in ein Gefängnis und einen Kerker[3].] Andere aber, indem sie sich halten an das Wort des Moses über die Schöpfung des Menschen, sagen, die Seele sei der Zeit nach nach dem Leibe[4]; es werde nämlich der Leib gebildet und dann

---

[1] Greg. Nazianz., Hom. in Matthaeum 19, 1—12; bei Migne, Patrologia Graeca XXXVI, 300.

[2] Greg. Nyssen., De hominis opificio, cap. 28. Migne, Patrologia Graeca XXXXIIII, 229.

[3] Der eingeklammerte Satz fehlt im griechischen Text.

[4] Von hier an bis cap. 29 ist der griechische Text viel breiter, stimmt aber dem Gedankengang und zum Teil auch dem Wortlaut nach mit diesem Citat überein.

durch den Hauch die Seele, und die Seele sei um des Leibes willen, damit er sich bewege. Alles aber, was um eines andern willen existirt, (ist in jeder Weise geringer als dieses[1]) wie das
Matth. 6, 25. Evangelium sagt: ‚Die Seele ist mehr wert als die Nahrung, und der Leib mehr als das Kleid.' Um der Konsequenzen[2] willen, die in diesen beiden Meinungen liegen, ist solche Rede tadelnswert. Wir sagen, dafs weder die Seele vor dem Leibe, noch der Leib vor der Seele ist[3], sondern wie wir sagen, dafs in dem Weizen die ganze Form der Ähre virtuell eingeschlossen ist, Kraut, Rohr, Frucht und Knoten, und wir nicht sagen, dafs eines von diesen dem allgemeinen Begriff seiner Natur nach[4] früher sei und dann der Natur des Samens hinzugefügt werde, sondern dafs in einer natürlichen Rangordnung die in den Samen gelegte Kraft sich zeige, nicht aber, dafs eine andere Natur hinzugefügt
fol. 55a. und hineingelegt werde, ebenso wird auch der menschliche Same von der ersten Ursache, der seines Bestandes, ausgestreut; die Kraft seiner Natur aber breitet sich aus und offenbart sich, indem er fortschreitet durch natürliche Folge zur Vollendung." Aus demselben Werke des Nämlichen[5]: „Indem diese einstehen für jene oben erwähnte Lehre und einen Zustand der Seele lehren, der älter ist als ihre im Leibe wirkenden Kräfte, scheinen sie mir nicht frei von den Lehren der Heiden, die darüber von denselben ausgefabelt wurden. Denn wenn jemand genau nachforscht, so findet er, dafs in jedem Falle ihr Wort darauf hinausläuft, dafs sie sagen, einer von ihren Weisen habe gelehrt, dafs der Mann als solcher auch mit einem weiblichen Körper bekleidet wurde, mit den Vögeln flog, die Bäume sprossen machte[6] und im Wasser lebte." Der hl. Cyrill in seiner Erklärung des Johannesevangeliums, dort, wo er zur Untersuchung sich vorlegt

---

[1] Aus dem griechischen Text eingesetzt.

[2] met ol haunē; das Griechische: ἐπεὶ οὖν ἐν ἀμφοτέραις ταῖς ὑπολήψεσιν ὁ λόγος ὑπαίτιος; dann aber ganz abweichend.

[3] Von hier an stimmt das Citat wieder genau mit cap. 29 des griechischen Textes.

[4] bemelletā gavvānāitā dakeyānāh; im Griechischen: ἐν τῷ τῆς φύσεως λόγῳ.

[5] Ibid. cap. 28, p. 232.

[6] So die Handschrift falsch statt des griechischen καὶ θάμνος ἔφυ.

jenes Wort: „Der erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt kommt“[1], schliefst in einer Wendung trefflicher Gedanken gar Joh. 1,9. sehr jene Ansicht aus, dafs nicht die Seele vor dem Leib, noch auch der Leib vor der Seele ist. Andronikus, Bischof von Gugran, sagt in seinem Buche, dessen Titel ist: Armseligkeit der fälschlich so genannten Wissenschaft (Gnosis?)[2]: „Genügend hat fol. 55 b. der Herr erklärt, dafs nicht nur die Seele ohne Vergehen verharre, sondern dafs auch die Gestalt des Leibes, in der sie eingegrenzt ist, als solche bewahrt bleibe und dafs sie sich der hier vollbrachten Taten erinnere, in dem, was er aussagt in der Geschichte von dem Reichen und dem im Schofse Abrahams ruhenden Lazarus.“ Der hl. Severus sagt in dem Briefe an den Bibliothekar Simos[3]: „Bei der Herstellung des Menschen wird weder die vernünftige Seele vor dem Leibe zuvor geschaffen, noch auch der Leib vor der Seele gebildet. Es behaupten aber einige, indem die Schrift sage, dafs Gott den Adam bildete, und dann, dafs er hauchte, sei derselbe der Bildung nach früher, die Beseelung aber folge dann an zweiter Stelle. Doch wisse: die Schrift erzählt jene göttlichen (Tatsachen) mit menschlichen Worten, und sie kann nicht zugleich alles anführen, und bei der Dürftigkeit der Worte kann sie nicht zeigen noch erreichen die Dürftigkeit[4] der Tatsachen, die jeden Begriff und jedes Wort übersteigen; sondern wisse: der erste Wink und der Ansturm des Willens ist (auch) die Vollendung des Geschaffenen. Auch finden wir, dafs die Schrift bei Job gelegentlich alles zugleich nennt: ‚Oder hast Du auch Lehm der Erde genommen und hast gebildet ein

---

1 Migne, Patrologia Graeca LXXIII, 124 sqq.

2 Im Original: ܐܢܕܪܘܢܝܩܘܣ ܕܝܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܓܘܓܪܢ ܒܟܬܒܐ ܗܘ ܕܟܬܝܒ ܥܠܘܗܝ ܡܣܟܢܘܬܐ (ܡܣܟܢܘܬܐ?) ܕܝܕܥܬܐ ܕܟܕܒ ܫܡܐ. Dieser sonderbare Name ist wol als Schreibfehler zu erklären statt ܐܪܝܢܝܘܣ ܐܦ̄ ܕܠܘܓܕܘܢ (Irenäus von Lyon, und die erwähnte Schrift ist dann der liber adv. haereses (ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως).

3 ܣܝܡܘܣ ܐܣܩܪܝܢܪܐ Simus scriniarius. Stücke davon finden sich (Wright, Catalogue etc. p. 923 b und 964 b) in Cod. add. 12155 fol. 23 b und 25 b und Cod. add. 14523 fol. 106 b und 111 b.

4 So der Text; aber jedenfalls ist ein gegensätzlicher Begriff, wie Erhabenheit, Gröfse, einzusetzen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000099

vernünftiges Wesen und hast es auf die Erde gesetzt?'[1] Damit zeigt sie, daſs mit der Bildung auch die Beseelung verläuft. Also
fol. 56a. ist der Hauch Gottes der Schöpfer der Menschenseele.“ Ferner sagt der hl. Jakob von Edessa in dem Briefe an Johannes von Jathreb[2]: „Meine Ansicht oder Meinung ist kurz die, daſs weder die Seele vor dem Leibe ihrer Schöpfung nach ist, noch auch der Leib vor der Seele. Daſs jemand solches denke, das betrachte ich als etwas Verwerfliches und auſserhalb unserer Gemeinde Liegendes, und zwei verfluchte Häresieen sind das: die, welche sagt gemäſs den Heiden, daſs die Seele vor dem Leibe sei, und die, daſs der Leib vor der Seele sei und deshalb die Seele seinetwegen erschaffen werde. Sondern auf einen raschen Wink wurden und werden geschaffen zumal Leib und Seele. Jedoch ist zu wissen, daſs drei Kräfte der Seele angehören vorzüglich dem gemäſs, daſs sie drei Arten der Seele sind; die eine ist die nährende und wachsen machende, auch Pflanzenseele genannt; die andere ist die empfindende und bewegliche (sic!), welche auch elementare oder vitale heiſst; die dritte ist die vernünftige und denkende, die wir menschliche, Gott ähnlich machende Seele nennen. Indem wir nun sagen: Diese drei Kräfte oder Arten sind in der menschlichen Seele vorhanden, oder vielmehr, sie ist jede derselben, nämlich die wachsen machende und vegetative, die empfindende und bewegende, die vernünftige und denkende —.

Leider ist der Nachsatz wieder ausgefallen.

fol. 56b. Wenn nun einige griechische oder syrische Lehrer, auf den Unterschied dieser drei Kräfte oder Arten sehend, sagen, in einem langsamen Stufengang wie in einer Ordnung vollziehe sich die Offenbarung der Tätigkeiten dieser Kräfte,. die der vegetativen

---

[1] Die Stelle ist Job 38, 14 übereinstimmend mit den LXX: Ἦ σὺ λαβὼν γῆν πηλὸν ἔπλασας ζῷον καὶ λαλητὸν αὐτὸν ἔθου ἐπὶ γῆς;

[2] So: ܝܘܚܢܢ ܕܠܝܬܪܒ. Denselben Brief für dieselbe Sache führt auch bar ʿEbraya im „Leuchter des Heiligtums“ Cod. syr. vat. 168 fol. 235 an. Gemeint wird wol Johannes Stylita sein, der Cod. add. 12172 fol. 79a ܝܘܚܢܢ ܐܣܛܘܢܝܐ ܕܠܝܬܪܘܒ heiſst (Johannes Stylita von Jat(a)rib). Von diesem „von Jatarib“ (dalĕyatārib) vermutet dann Schröter (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft XXIIII, 263), es bedeute Presbyter von Jathreb = Medina.

und wachsen machenden bei der seminatio, und langsam nach ihr die der empfindenden und beweglichen, und nach ihr mit einem Mal die der vernünftigen und denkenden, so ist etwas früher die Geburt, und jenen allmählichen Stufengang nach der Geburt und das Vorausgehen und Nachfolgen und die Offenbarung dieser Kräfte nennen sie Seele, wie auch die Schrift urteilt über die, welche die Weiber schlagen, dafs sie abortiren: „Wenn (der Fötus) ausgebildet ist, soll er sein Leben zur Strafe geben; wenn aber nicht, so soll er etwas gestraft werden"; dieses nun, ob er ausgebildet ist oder nicht, sagen die Weisen, liege „innerhalb der Zal von vierzig Tagen". Das also, sage ich, sind Aussprüche der syrischen und griechischen Lehrer, indem jene sagen, zuerst werde der Leib gebildet und dann in ihm aus Nichts die Seele geschaffen, während diese sagen, gemeinsam in Gleichmäfsigkeit werde der Leib gebildet und die Seele geschaffen, indem keines von beiden früher oder später sei als das andere, sondern in gemeinsamer Gleichmäfsigkeit streben beide zur Vereinigung, indem der Leib aus dem Samen gebildet werde, die Seele aber aus nichts.

Wir nun stimmen jenen griechischen Lehrern bei, welche fol. 57a. sagen, dafs gemeinsam in Gleichmäfsigkeit der Leib gebildet und die Seele in ihm geschaffen werde, und schliefsen uns ihnen an und treten ihrer Ansicht bei und führen auch die Beweise für die Erhärtung dieser Meinung an.

Zuerst reden wir gegen die, welche sagen, die Seele sei ihrer Schöpfung nach vor dem Leib, weil nicht nur die ersten Heiden das gesagt haben, sondern auch Leute unserer Zeit, die sich Christen nennen, obwol sie Häretiker sind. Dieselben wollen das durch drei Einwendungen beweisen. Ihre erste Einwendung ist folgende: „Moses sagt: Gott schuf diese Schöpfung in sechs Gen. 2, 2. Tagen und vollendete sie am sechsten Tage, und von diesem Tage an und weiter schafft er nichts. Wenn also wahr ist, was er sagt, dafs Gott am sechsten Tage alle seine Werke, die er gemacht, vollendete und nach der Vollendung nichts anderes wird, so ist klar, dafs er nach dem sechsten Tage keine Seele schafft; also ist die Seele vor dem Leibe geschaffen." Diese ihre Einwendung lösen wir so: Dafs Moses sagt: Gott vollendete am sechsten Tage alle seine Werke, die er gemacht, das hat den

Sinn, dafs er an jenem sechsten Tage alle Schöpfungen, die er
fol. 57 b. schuf, vollendete und von nun an keine noch nicht im Sechstagewerk geschaffene Schöpfung mehr schafft. Denn wenn die Seelen, die er heute schafft, neue Schöpfungen wären, die nicht in den sechs Tagen geschaffen sind, dann wäre Lügen gestraft das Wort des Moses, dafs Gott am sechsten Tage seine Werke, die er gemacht, vollendet habe. Weil aber die Seelen, die er heute schafft, keine neuen Schöpfungen sind, indem er am sechsten Tage die Seele des Adam und der Eva schuf, die ihrer Natur nach den Seelen, die er heute schafft, gleich sind, ist durch ihre Schöpfung am sechsten Tage bekräftigt und bestätigt, was Moses sagt, dafs Gott am sechsten Tage die Werke vollendete, die er gemacht, indem er nach diesem sechsten Tage keine andere, neue Schöpfung hervorbringt. Weiter wird auch bestätigt, was wir sagen, dafs er die Seelen beständig heute schafft, weil sie keine Schöpfung sind, die nicht in den sechs Tagen geschaffen wäre. Also ist die Seele ihrer Schöpfung nach nicht vor dem Leib. Ferner ergiebt sich die Wahrheit dessen, dafs Gott die Seelen heute schafft, aus dem Worte des Propheten Zacharias,
Zach. 13, 1. der sagt: „Welcher schafft den Geist des Menschen in ihm“, indem er mit diesem „welcher schafft“ bezeichnet, dafs er die Geister der Menschen beständig schafft. Ferner erhellt, dafs Gott die Seelen heute schafft, aus dem Worte des Herrn, welcher
Joh. 5, 17. fol. 58 a. sagt: „Mein Vater wirkt bis heute und auch Ich (wirke)“, indem er mit diesem „Ich wirke“ drei Gedanken ausdrückt: a) dafs er die Seelen beständig schafft; b) dafs er für die Geschöpfe sorgt und dafs er sie lenkt in Winter und Sommer, in Aussaat und Ernte, im Regen, den er herabströmen läfst, und in den Strömen, die er entsendet, dafs er Leben giebt und Tod und so weiter; c) dafs er sie erhält, damit sie nicht zu Grunde gehen. — Ihre zweite Einwendung ist folgende: „Im Anfang schuf Gott die Schöpfungen aus Nichts, heute schafft er sie aus Etwas, aus dem Menschen den Menschen, aus dem Pferde das Pferd, aus dem Faulenden die Fliege und so fort. Wenn er nun im Anfang die Geschöpfe aus Nichts schuf, heute aber aus Etwas sie schafft, die Seelen aber zu den aus Nichts geschaffenen Geschöpfen gehören, so sind sie im Anfange geschaffen und ihrer Schöpfung nach vor dem Leibe.“ (Wir antworten:) Nicht alles, was Gott im Anfange

schuf, schuf er aus Nichts; zum Teil schuf er aus Nichts, zum Teil aus Etwas. Was er aus Nichts schuf, ist: Erde, Wasser, Luft, Feuer, Seele; was er aus Etwas schuf, ist: Himmelsgewölbe, Vögel, Gewürm, Landtiere, Bäume, Gräser und dergleichen. Das lernen wir aus der heiligen Schrift des seligen Moses. Also wurden die Schöpfungen am Anfang teils aus Nichts geschaffen, teils aus Etwas. Das richtige Mafs ist nun dieses, dafs wie er fol. 58 b.
es im Anfange so machte, er ebenso heute noch die Geschöpfe zum Teil aus Nichts schafft, nämlich die Seelen, zum Teil aber aus Etwas, nämlich die Leiber der Menschen und der unvernünftigen Tiere und so weiter. — Ihre dritte Einwendung ist folgende: „Der Mensch ist zusammengesetzt aus den vier Elementen und aus der vernünftigen Seele; wie nun die Elemente vor der Zusammensetzung des Menschen bestehen, so ist auch die Seele früher, nämlich vor dem Leibe.“ Lösung: Euer Vergleich ist nicht ähnlich, dafs nämlich wie die Elemente so auch die vernünftige Seele vor der Zusammensetzung des Menschen sei; sondern der Mensch ist zusammengesetzt aus dem Leibe, der aus den vier Elementen (besteht), und aus der vernünftigen Seele. Es folgt also, dafs wir so schliefsen müssen: Wie der Leib nicht vor der Zusammensetzung des Menschen ist, so ist es auch nicht die vernünftige Seele, und darum pafst euer Vergleich zu unserer Lehre, nicht zu der eurigen. Ferner führen wir diesen gegenüber an: Wenn die Seele früher und vor dem Leibe geschaffen wäre, so müfste sie sich erinnern des Zustandes, fol. 59 a.
in dem sie war, und der Katastase, in der sie sich befand, bevor sie in den Leib einging. Denn sie ist mit Gedächtnis begabt und dasselbe ist eine ihrer natürlichen Kräfte. Aber siehe, wir sehen und erfahren, dafs sie sich an nichts dergleichen erinnert; also ist sie der Schöpfung nach nicht vor dem Leibe. Ferner sagen wir: Wenn sie früher wäre und dann in den Leib hineingebracht und mit ihm vereinigt würde, so würde von zwei (Möglichkeiten) eine statthaben; entweder würde sie gar nicht in ihn hineingehen, weil erkennend ihre eigene Vernünftigkeit und die Herrlichkeit ihrer Natur sowie die Armseligkeit und Verächtlichkeit der Natur des Leibes; oder sie würde nur gezwungen in ihn hineingehen und nicht Liebe und Eintracht zu ihm besitzen, sondern Hass und Uneinigkeit. Und doch sehen wir, dafs sie ihn

liebt und mit ihm Eintracht hält und sich gar oft von seinen Leidenschaften fortreifsen läfst. Somit ergiebt sich hieraus, dafs die Seele ihrer Schöpfung nach nicht vor dem Leibe ist.

Auch diejenigen, welche sagen, zuerst werde der Leib gebildet und darauf in ihm die Seele geschaffen, wollen diese ihre Ansicht mit Beweisen stützen. (Sie sagen nämlich:) „Die Wahrheit dessen ergiebt sich daraus, dafs das Gesetz die Todesstrafe nicht über den ausspricht, der ein Weib schlägt, so dafs sie abortirt, bevor das Kind der Gestalt und den Gliedern nach ausgebildet ist, weil die Seele nicht mit ihm vereinigt ist vor dieser
fol. 59b. Ausbildung, indem das Gesetz über diesen die Todesstrafe nicht ausspricht.“ Aber das ist nicht die Ursache, sondern die Seele wird mit der seminatio mit ihm vereinigt; weil aber der Leib, der da abgetrieben wird, noch nicht an Gestalt und Gliedern ausgebildet ist, unterscheidet er sich nicht von dem der unvernünftigen Tiere. Wie deshalb der, welcher ein unvernünftiges Tier tötet, nicht mit dem Tode bestraft wird, so spricht das Gesetz (nur dann), wenn das Kind an Gestalt und Gliedern ausgebildet ist und sich dadurch von dem Leibe der unvernünftigen Tiere unterscheidet, über den, der es vernichtet, die Todesstrafe aus. Dafs dieses so ist, geht daraus hervor, dafs das Töten auf den Leib geht, nicht auf die Seele, gemäfs dem Worte des Herrn:
Matth. 10, 28. „Fürchtet euch nicht vor denen, welche den Leib töten, die Seele aber nicht töten können.“ Somit ist der Leib seiner Bildung nach nicht vor der Seele. — Ihr zweiter Beweis ist folgender: Dafs der Leib seiner Bildung nach vor der Seele ist, ergiebt sich daraus, dafs der selige Moses von Gott sagt zuerst: „Er bildete den
Gen. 2, 7. Staub“, und dann: „er hauchte in ihn den Atem des Lebens.“ Wir antworten ihnen: Der Prophet Moses erzählt mit menschlichen Worten die göttliche Tätigkeit. Plötzlich und zugleich bildete diese den Staub, schuf sie die Seele und hauchte sie in ihn, in einer Weise, die unsere Fassungskraft, unsern Verstand und unser
fol. 60a. Wort übersteigt. Indem nun Moses diese göttliche, rasche Tätigkeit in Worte fassen wollte, da war es nicht möglich, dafs zugleich und geschwinde Alles mit einem Wort herausgesagt werde, gemäfs jener plötzlichen Tätigkeit. Deshalb mufste er sagen:
Gen. 2, 7. „Gott bildete den Staub“, und dann: „er hauchte in ihn die Seele.“ Wenn aber jemand einwendet: „Wenn das so ist, so hätte Moses

sagen sollen, dafs Gott zugleich und in einer Gleichmäfsigkeit den Staub bildete und die Seele ihm einhauchte", so antworten wir ihm: Wenn er so gesagt hätte, so wäre er zum Erklärer geworden, nicht aber ein (Geschicht)schreiber. Denn Moses ist der Schreiber der Schrift, nicht ihr Erklärer, und dem Schreiber steht nur zu, zu schreiben, dafs Gott den Staub von der Erde bildete und ihm die Seele einhauchte; welches von diesen nun aber früher oder später sei, oder ob beide in einer Gleichmäfsigkeit geschaffen wurden, diese und ähnliche Untersuchungen stehen den Erklärern zum Austrage zu, nicht aber dem Schreiber. Soweit gegen diejenigen, welche sagen, der Leib sei seiner Bildung nach vor der Seele.

Wir aber sagen so: Es ist weder die Seele vor dem Leibe, noch der Leib vor der Seele, sondern zugleich mit der seminatio wird auch die Seele augenblicklich aus Nichts geschaffen und mit ihm vereinigt. Dafs dies so ist, ergiebt sich aus folgenden Beweisen. Alles, was Ende ist, ist auch Anfang, und Alles, was fol. 60 b.
Anfang ist, ist auch Ende. Die Substanz des Menschen ist nun eine, zusammengesetzt aus Seele und Leib, und sie ist gegeben in seinem Anfang und in seinem Ende. Wie nun also das Ende des Menschen Leib und Seele ist, so ist notwendigerweise auch sein Anfang Leib und Seele. Somit ist weder die Seele vor dem Leibe, noch der Leib vor der Seele. Wenn der Anfang des Menschen der Same allein ist und nicht mit ihm auch die Seele, am Ende des Menschen aber Leib und Seele sich von einander trennen, so ist die Substanz des Menschen nicht in einer Gleichmäfsigkeit gegeben in seinem Anfang und Ende, sondern in einem Defekt und einer Zunahme[1]; in einem Defekt in seinem Anfang, in der Zunahme in seinem Ende. Wenn nun nicht mit der seminatio auch die vernünftige, unkörperliche Seele (geschaffen wird) und der Mensch aus Seele und Leib oder aus Körper und Nichtkörper zusammengesetzt ist, so ist dieser Anfang nicht der des Menschen, sondern des Nichtmenschen. Es kommt also dann vor, dafs der Mensch ein Nichtmensch ist und (erst) dann, wenn die Seele in ihn eingegangen ist, Mensch wird, und es wird dann Sokrates oder irgend ein anderer Mensch bald als Mensch, bald fol. 61 a.

[1] būsārā, tauseftā.

als Nichtmensch erfunden, was falsch und absurd ist. — Dieses bezeugt auch das Buch des Job, des herrlichen Gerechten. Denn
Job 38, 14. er sagt: „Hast Du auch Lehm der Erde genommen und hast gebildet ein vernünftiges Wesen und hast es auf die Erde gesetzt?“ indem er mit jenem „Hast Du gebildet ein vernünftiges Wesen“ (ausdrückt), dafs dasselbe gebildet ist aus Leib und Seele ohne Trennung. Somit ist denn hierdurch bewiesen, dafs die Seele nicht vor dem Leib, noch der Leib vor der Seele ist, sondern dafs zugleich und in einer Gleichmäfsigkeit der Leib aus dem Samen gebildet, die Seele aber aus Nichts erschaffen wird von Gott, jenem Schöpfer des Alls, der Alles kann, was er will.

Sechsundzwanzigstes Kapitel,

welches untersucht, ob jedesmal mit der menschlichen seminatio eine Seele sich verbindet oder nicht.

Infolge des eben Gesagten frägt der Fragende und sagt: „Wird jedesmal, wenn der Mann allein die seminatio vollzieht, eine Seele geschaffen und mit dem Samen vereinigt?“ Wir antworten: Nein, weil jedesmal, wenn der Mann oder das Weib allein die seminatio vollzieht, oder wenn dem beiderseitigen Samen irgend ein Unfall zustöfst, so dafs davon keine Schwangerschaft
fol. 61 b. entsteht, durchaus keine Seele geschaffen noch auch mit ihm vereinigt wird. Sondern dann (nur) geschieht das, wenn folgende drei (Bedingungen) erfüllt werden: a) wenn beide in den Uterus kommen, b) wenn sie sich mit einander vereinigen, c) wenn sie sich mit einander dazu verbinden, dafs aus ihnen ein Leib gebildet und zusammengesetzt wird. Dann wird eine Seele geschaffen und mit dem Leibe vereinigt. Wenn aber diese drei (Bedingungen) bezüglich des Samens sich nicht erfüllen, dann wird keine Seele geschaffen noch auch damit vereinigt, weil sie nicht fähig sind, dieselbe zu empfangen. Denn die Vollendung des menschlichen Leibes entsteht aus dem beiderseitigen Samen, was daraus hervorgeht, dafs bald ein Knabe, bald ein Mädchen empfangen wird, je nachdem einer davon über den andern die Oberhand gewinnt, wie einige Ärzte sagen, dafs, wenn der Samen des Mannes die Oberhand gewinnt, ein Knabe, wenn aber der des Weibes, ein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000106

Mädchen empfangen wird. Wenn also diese drei (Bedingungen) bezüglich des beiderseitigen Samens erfüllt sind, dann wird eine Seele geschaffen und auf den Wink des Schöpfers damit vereinigt.

Siebenundzwanzigstes Kapitel,

welches zeigt, warum die Seelen der Kinder das Gute nicht vom Bösen und das Wahre nicht vom Falschen unterscheiden.

Warum unterscheiden die Seelen der Kinder, der Jungen und Kleinen nicht das Gute vom Bösen und das Wahre vom fol. 62a.
Falschen? Etwa weil sie ihrer Natur oder ihren natürlichen Kräften nach geringer sind als die Seelen der Jünglinge und Männer? Wir sagen: Nicht so, sondern sie sind nicht geringer ihrer Natur nach als (jene) Seelen, noch sind sie einigermafsen schwächer an natürlichen Kräften, indem sie wie jene Verstand, Intelligenz und so weiter besitzen; weil jedoch die körperlichen Glieder der Kinder schwächer und geringer sind und nicht ausgebildet, die Kraft der Seele zu offenbaren, die in ihnen wirkt, zeigen sie nicht jene unterscheidende Kraft derselben. Ihrer Natur nach unterscheidet sie dasselbe; weil aber die Glieder des Leibes, die ihre Organe sind, zu schwach und nicht vollendet und nicht fähig sind, ihre Kraft zu offenbaren, so zeigt sich nicht jene ihre Unterscheidungsgabe. Wie also mit einem nicht gespitzten und hergerichteten Schreibrohr ein Schreiber nicht schreibt, ohne dafs man sagt, dafs er nicht schreiben kann, und wie der Zitherspieler mit einer nicht gestimmten und hergerichteten Zither nicht spielt, obwol er spielen kann, und wie mit einer nicht zu- fol. 62b.
bereiteten und hergerichteten und nicht brauchbaren Axt der Zimmermann nicht zimmert, obwol er es kann, und man nicht sagt, dafs er es nicht könne, so auch unterscheidet die Seele der Kinder nicht die Wahrheit von der Unwahrheit, noch das Gute vom Bösen mit den unvollendeten Gliedern des Leibes, weil dieselben nicht fähig sind. Obwol diese Unterscheidung ihr natürlich ist, kommt sie ihr (nur) insoweit zu, als die Glieder des Leibes sich von ihr bewegen lassen; aber diese werden von ihr nicht angeregt, weil sie als unvollendet zu schwach und (dessen) nicht fähig sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000107

Achtundzwanzigstes Kapitel,

welches zeigt, wo die Seele ist, aufserhalb des Leibes oder innerhalb desselben oder beides zugleich.

XVI.

Es machen Einige in betreff der Seele folgende Einteilung, dafs sie ist innerhalb des Leibes (oder aufserhalb desselben) oder beides.

Im Text folgt hier noch ein Schema dieser Einteilung.

Diese Einteilung machen sie, indem sie die Hörer drängen, dafs sie sich nach einer der drei Seiten derselben[1] wenden. Einige sagen nun, dieselbe sei aufserhalb des Leibes, und wir antworten: Das ist nicht wahr. Denn dann würde sie in ihm nicht die Ge-
fol. 63a. danken bewegen. Andere aber sagen, sie sei innerhalb des Leibes, und wir antworten: Auch das ist nicht schlechthin wahr. Denn dann wären die äufseren Glieder von ihr abgeschnitten; die Seele aber wohnt im ganzen Leibe, ohne dafs irgend ein Teil desselben ihrer oder ihres Lebens beraubt wäre. (Andere aber sagen, sie sei aufserhalb) und innerhalb des Leibes, und wir antworten: Auch das ist nicht wahr; denn wäre sie innerhalb des Leibes, so wäre sie abschneidbar wie die Luft, die innerhalb desselben ist, und man könnte also nicht sagen, dafs sie aufserhalb desselben ist. Somit ist sie weder aufserhalb des Leibes, noch innerhalb desselben, noch beides zugleich, sondern wir sagen, dafs sie im ganzen Leibe ist, indem sie mit ihm vereinigt ist.

Neunundzwanzigstes Kapitel,

welches zeigt, ob die Seele mit allen Gliedern des Leibes oder nur mit einem derselben verbunden ist.

Hier ist zu untersuchen, ob sie mit allen verbunden und verwoben ist oder nur mit einem Gliede. Es sagen die Ärzte, sie sei mit dem Gehirn verbunden und wohne in ihm, weil, wenn das Gehirn verletzt werde, auch die vernünftigen Tätigkeiten der

---

[1] Wörtlich šāḳau(hi) = ihre Schenkel.

Seele verletzt würden. Andere sagen, sie sei mit dem Herzen verbunden und wohne in ihm, weil sie in ihm die Gedanken fol. 63 b. und Vorstellungen bewege. Wir antworten: Diese beiden Meinungen sind falsch, weil, wenn die Sache so wäre, der Mensch aus Seele und Gehirn allein, oder aus Seele und Herz allein, nicht aber aus Seele und Leib zusammengesetzt wäre. Wir dagegen sagen: Die Seele ist mit dem ganzen Leibe verbunden, indem gar kein Glied, weder ein kleines noch grofses, ihrer und ihres Lebens beraubt ist; vielmehr ist sie mit dem ganzen Leibe verbunden, weil der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt ist.

Dreifsigstes Kapitel,

welches untersucht, ob, wenn die Seele sich verändert von Liebe zu Hafs und von Gutem zu Bösem, sich da ihre Natur ändert und verwandelt oder (nur) ihr Wille.

Es frägt hier jemand: „Wenn die Seele sich ändert von Gut zu Bös, von Liebe zu Hafs, von Gerechtigkeit zu Schlechtigkeit fol. 64 a. und zu allen übrigen Gegensätzen der Art, ist das ihre Natur, die sich ändert, oder ihr Wille?“ Wir sagen: Die Natur der Seele ändert sich durchaus nicht, was aus Folgendem hervorgeht: Die Natur der Seele ist, wie wir oben gesagt, Leben, Unsterblichkeit und Unkörperlichkeit, und ihre natürlichen Kräfte sind: Intelligenz, Urteil und was wir aufserdem oben gezeigt. Somit ergiebt sich, dafs die Natur der Seele sich nicht ändert, noch auch ihre Kräfte, solange sie lebt, daraus, dafs sie nicht zugleich lebend und nicht lebend ist, noch auch dafs sie sich ändert von Unsterblichkeit zu Sterblichkeit, von Geistigem zu Körperlichem, noch auch von Intelligenz und Urteil. Somit ändert sich die Natur der Seele nicht, dafs sie statt lebendig nicht lebendig, statt geistig körperlich, statt unsterblich sterblich und statt vernünftig (und urteilsbegabt unvernünftig) und urteilslos würde; vielmehr ist es ihr Wille, der sich ändert von Gut zu Bös, von Gehorsam zu Ungehorsam, von Liebe zu Hafs, von Gerechtigkeit zu Schlechtigkeit und dergleichen.

fol. 64 b.

Einunddreifsigstes Kapitel,

welches zeigt, worin sich diese drei: Nus, Psyche und Pneuma, unterscheiden.

XVII. Sind Nus, Pneuma und Psyche[1] drei oder zwei oder eines? Und wenn sie drei oder zwei sind, worin unterscheiden sie sich von einander? Wir sagen: Apollinaris, der Bischof von Laodicea war, behauptete, dafs der Nus von der Psyche verschieden sei, und auf dieser Grundlage (errichtete er) sein Dogma und, indem er auch das Übrige noch hinzufügte, baute er darauf gemäfs seiner Anschauung. Aristoteles dagegen sagt: Nus ist dasjenige, was virtuell gleichzeitig im Menschen geschaffen wurde; aktuell jedoch betätigt er sich nach aufsen und nicht vervollständigt er das Dasein des Menschen in Beziehung auf das Sein, sondern er nützt jedem Menschen zur Ausbildung des theoretischen Wissens der Naturen ....[2] Plato ferner sagt nicht, dafs der Mensch aus Psyche und Leib bestehe, sondern, dafs sich die Psyche des Leibes bediene. Andere sagen, der Nus sei — wie zum Beispiel das Auge im Leibe sei, so auch sei der Nus das Auge der Psyche oder ihre Sehkraft. Andere haben anders gemeint und geredet; wir aber sagen: Die eine und dieselbe Psyche ist auch Pneuma
fol. 65 a. und Nus, und ein Ding sind alle drei; denn sie sind drei Namen, die eine Subjektsnatur und Person bezeichnen. Wenn es nämlich nicht so wäre, so würde der Mensch als aus vier Naturen zu-

---

[1] nafšā, rūḥā, haunā.

[2] Der Autor scheint hier den aristotelischen νοῦς ποιητικός im Auge gehabt zu haben. Die Stelle ist aber etwas dunkel und in ihren letzten Worten wol infolge eines Textverderbnisses mir nicht mehr übersetzbar; sie lautet im Original: ... Wörtlich dieselbe Definition des aristotelischen νοῦς findet sich auch in dem Auszug aus dem Buch über die Seele des Johannes von Dara, der am Ende unseres Codex steht (fol. 136 a); nur lautet dort der Schlufs: ... (νοῦς ποιητικός).

sammengesetzt erfunden, nämlich aus Psyche, Pneuma, Nus und Leib. Ferner würden dann diese drei, Psyche, Nus und Pneuma, als drei selbständige Personen und Naturen[1] erfunden werden, und welche von ihnen würde auf den Leib einwirken und welche nicht? Oder würden gar alle drei einwirken? Und welche von diesen dreien würde belohnt werden gemäfs ihren Werken und welche nicht? Oder würden gar alle drei belohnt werden? Das sind Torheiten und grofsmächtige Absurditäten. Dafs diese drei Eines sind, geht (auch) daraus hervor, dafs die priesterlichen Schriften sie Eines nennen und dafs sie die Psyche Nus und den Nus Psyche und die Psyche Pneuma und das Pneuma Psyche nennen. Der Priesterliches singende David sagt von dem Menschen: „Es geht aus sein Geist (Pneuma) und wendet sich ihm entgegen“[2], und sein Sohn Salomon sagt: „Es kehrt zurück der Leib zu der Erde, der Geist (Pneuma) aber zu Gott, der ihn gegeben hat“, und der Prophet Zacharias sagt: „Welcher schafft den Geist des Menschen in seinem Innern“; ferner sagt Isaias: „Meine Seele ist verbunden mit Dir, auch in der Nacht kommt mein Geist vor Dich.“ Siehe, alle diese haben die Psyche Pneuma genannt und geheifsen und das Pneuma Psyche. Aus der Erklärung des hl. Johannes Chrysostomus, Bischofs von Konstantinopel, in den zweiten Korintherbrief: „Wie also, ist Adam nur Staub? (Oder) hat er auch eine andere Substanz, die unkörperliche Genossin der Höheren, welche die Schrift Seele und Geist nennt? Es ist klar, dafs jeder Mensch auch diese besitzt, die unkörperliche Genossin der Höheren, welche die Schrift Seele und Geist nennt.“[3] Auch dieser heilige und ausgezeichnete Lehrer sagt, dafs die nämliche Substanz in der Schrift Seele und Geist genannt wird. Auch der hl. Gregor der Theologe nennt in der Homilie über die Geburt[4] die Seele Geist, (indem er sagt) von dem Menschen, er sei „ein irdischer und himmlischer, zeitlicher und

Ps. 145, 4. Eccl. 12, 7. Zach. 12, 1. Is. 26, 9. fol. 65 b.

[1] Der Autor ist Monophysit!

[2] Vgl. dasselbe Citat fol. 10 a.

[3] Die Stelle findet sich ohne syrische Breite in Hom. 32 in ep. I ad Corinth. Τί οὖν χοϊκὸς μόνον ἦν ὁ Ἀδάμ, ἢ καὶ ἄλλην τινὰ εἶχεν οὐσίαν συγγενῆ τοῖς ἄνω καὶ ἀσωμάτοις, ἣν ψυχὴν καλεῖ ἡ Γραφὴ καὶ πνεῦμα; Παντί που δῆλον ὅτι καὶ ταύτην.

[4] Oratio in Theophania. Migne, Patrologia Graeca XXXVI, 324.

unsterblicher, sichtbarer und geistig wahrnehmbarer Geist, mitten zwischen Gröfse und Niedrigkeit, zugleich Geist und Fleisch, Geist um der Gnade, Fleisch um der Erhebung willen." Siehst du, wie er die Seele Geist nennt? Also sind Psyche, Pneuma und Nus eine eigene Natur.

fol. 66a.

Zweiunddreifsigstes Kapitel,

welches zeigt, dafs die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe nicht zu Grunde geht, sondern bewahrt und bestehen bleibt in ihrem Bestande.

Nach ihrer Ablösung und Trennung vom Leibe, mit dem sie verbunden war, geht die Seele nicht zu Grunde, sondern sie bleibt erhalten und bestehen ihn ihrem Bestande selbständig. Dies ergiebt sich aus folgenden Beweisen. 1. Alles, was existirt, besteht entweder für sich oder in einem Andern. Das nun, was in einem Andern besteht, indem es kein eigenes Bestehen besitzt, das geht auch zu Grunde mit dem, worin es besteht, und kehrt beständig zu demselben zurück, weil seine Natur in dessen Bestand bewahrt ist und es in dessen Untergange selbst auch zu Grunde geht. Indem nun die Seele im Leib ist, überliefert sie ihn oftmals absichtlich den Peinen und dem Tode, dafs er in Auflösung zu Grunde geht. Und das tut sie, indem sie doch sieht, dafs er ihr hilft. Wenn nun ihr Wesen nicht bestehen bliebe nach der Trennung von demselben, so würde sie ihn auch dem Verderben nicht überliefern im Bewufstsein, dafs sein Verderben auch das ihrige ist. Weil sie ihn aber dem Tode und dem Untergang überliefert, wissen wir, dafs sie (auch) nach ihrer Trennung von ihm den Bestand ihres Wesens besitzt. 2) Geht dies daraus hervor, dafs sie eine Substanz ist, wie wir in den oberen Untersuchungen gezeigt haben. Die Substanz
fol. 66b. aber besteht aus und für sich, indem sie nicht darauf angewiesen ist, dafs sie in einem Andern bestehe. 3. Der Leib ist das Werkzeug der Seele, weil sie in ihm Gutes und Böses vollbringt; was aber mit einem Werkzeuge arbeitet, geht nicht zu Grunde, wenn es dieses Werkzeug wegwirft. Wie deshalb der Zimmermann, wenn er Axt und Säge wegwirft, nicht zu Grunde geht, sondern

Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

erhalten und bestehen bleibt, oder der Architekt, wenn er sein Werkzeug[1] wegwirft, so auch geht die Seele, getrennt von dem Leibe, ihrem Werkzeug, nicht zu Grunde noch vergeht sie, sondern sie bleibt erhalten und bestehen. Somit sind verschieden wir, das Unsrige und das des Unsrigen. Wir, das ist die Seele, das Unsrige ist der Leib, das des Unsrigen ist der Besitz. Die Philosophie sorgt für uns, die Arzneikunde für das Unsrige, die Geschäfte jeder Art sorgen für das des Unsrigen, und das, wofür je eine verschiedene Kunst sorgt, das hat auch eine verschiedene Substanz. Somit ist die Seele als Substanz eine solche ohne die Substanz des Leibes, die, davon getrennt, für sich erhalten bleibt. 4. Geht dies daraus hervor, daſs sie unsterblich ist, wie wir im sechzehnten Kapitel bewiesen haben. Das Un- fol. 67 a.
sterbliche aber vergeht durchaus nicht, sondern es bleibt erhalten und bestehen, sowol mit einem Andern vereinigt als auch von ihm getrennt. 5. Bezeugen dies die heiligen Schriften. Gott Exod. 6, 3; Matth. 22, 32.
spricht zu Moses: „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, und „Gott ist nicht der Toten, sondern der Lebendigen“, und indem er sagt, „nicht der Toten, sondern der Lebendigen“, zeigt er, daſs ihre Seelen leben, erhalten und bestehen bleiben. Salomo sagt: „Der Leib kehrt zurück zur Erde, gemäſs der er Eccl. 12, 7.
war, der Geist aber zu dem Herrn, der ihn gegeben hat“, und zeigt, daſs die Seele erhalten, lebend und bestehen bleibt. Der Herr sagt im Evangelium: „Fürchtet euch nicht vor denjenigen, Matth. 10, 28.
welche den Leib töten, die Seele aber nicht töten können.“ Indem er sagt, daſs die Seele nicht getötet werde, zeigt er ein Doppeltes: a) daſs sie unkörperlich ist, weil unempfänglich für körperliche Leiden; b) daſs sie unsterblich ist. Was aber unsterblich ist, bleibt erhalten und bestehen, indem es nicht vergeht noch zu Grunde geht. Ferner sagt er in der Geschichte vom Reichen und Lazarus, daſs, nachdem der Reiche gestorben und begraben war, die Engel den Lazarus in den Schoſs Abrahams brachten und daſs der Reiche Abraham um Wasser bat. Indem er nun sagt, daſs die Engel den Lazarus in den Schoſs Abrahams brachten, wie in dem Worte des Reichen, in all fol. 67 b.

---

[1] Im Syrischen ܬܘܡܐ; ich weiſs nicht, was das sein soll; vgl. im Arabischen timm = securis vel pala ferrea.

dem zeigt er, dafs die Seele, vom Leibe getrennt, lebt, erhalten und bestehen bleibt in ihrem Bestande. Ferner sagt auch Paulus von sich selbst, dafs er bis zum dritten Himmel erhoben wurde,
2 Cor. 12, 2. und er fügt hinzu: „Ob im Leibe oder ohne Leib, weifs ich nicht.“ Wenn nun seine Seele ohne seinen Leib erhoben wurde, wie er sagt, so ist klar, dafs die Seele nach ihrer Trennung bestehen und bewahrt bleibt, wie auch die Seele des Apostels sich trennte von seinem Leibe und bewahrt blieb. Ferner schreibt er an die
Hebr. 13, 3. Hebräer: „Gedenket derer, welche in Bedrängnis sind, als Menschen, die ihr mit dem Fleische bekleidet seid.“ Wenn also ein Anderer ist, der anzieht, und ein Anderes, das angezogen wird, so ist klar, dafs ein Anderes die Natur der Seele ist und ein Anderes die des Leibes, welche sie anzieht. Und wie der, welcher ein Kleid anzieht, wenn er es wieder auszieht, lebt, erhalten und bestehen bleibt, so auch die Seele, nachdem sie ihr Kleid, den Leib, ausgezogen.

Dreiunddreifsigstes Kapitel,

welches zeigt, dafs nach der Trennung der Seele vom Leib erhalten bleiben ihr Wissen, Gefühl und Gedächtnis und dafs sie deshalb nach ihrer Trennung von demselben weifs, fühlt und gedenkt.

XVIII.

Zuerst haben wir zu untersuchen, was das für Leute sind, welche leugnen, dafs ihr Wissen nach der Trennung vom Leibe
fol. 68a. erhalten bleibe; dann haben wir ihre Gründe dafür anzugeben und die Widerlegung derselben, und dann haben wir unsere eigene Ansicht zu beweisen.

Wir sagen: Die Nestorianer und andere mit ihnen sind es, welche sagen, dafs das Wissen der Seele nach der Trennung vom Leibe nicht erhalten bleibe, und deshalb habe sie weder Wissen noch Gedächtnis. Das beweisen sie durch folgende Einwendungen: 1. „Wenn das Wissen der Seelen nach der Trennung vom Leibe erhalten bleibt und die Seelen der Gerechten wissen, dafs sie Gutes getan, und deshalb sich freuen, diejenigen der Gottlosen aber wissen, dafs sie Böses getan, und deshalb betrübt sind, und wenn Freude und Betrübnis, Seligkeit und Verdammnis

bestehen, so offenbart sich die Gerechtigkeit Gottes darin nicht, dafs die Seelen mit den Leibern Gutes und Böses vollbringen, aber ohne dieselben, mit denen sie solches gewirkt, zur Seligkeit oder Verdammnis gelangen.“ Wir lösen nun diese ihre Einwendung folgendermafsen: Freude und Betrübnis sind nicht Himmel und Hölle, noch Seligkeit und Verdammnis. Freude und Betrübnis sind um des Umstandes willen, um dessen willen sie sind. Nimm als Beispiel dafür jene zwei Diener des Pharao, fol. 68 b.
welche mit Joseph im Gefängnisse eingeschlossen waren. Zu dem Einen sagte Joseph, nach drei Tagen werde ihn Pharao in seinen Dienst wieder einsetzen; zu dem Andern aber sagte er: „Nach drei Tagen wird Pharao dich töten.“ Von jener Zeit an fing deshalb der Eine an, sich sehr zu freuen, der Andere aber, überaus traurig zu sein. Die Freude des Einen war nun nicht der Dienst des Pharao, und die Betrübnis des Andern war nicht die Hinrichtung, sondern die Betrübnis wegen der Hinrichtung. Ferner wenn ein König zu zweien seiner Knechte sagen würde, zu dem Einen: „Morgen gebe ich dir hunderttausend Dinare“, zu dem Andern: „Ich töte dich“, und deshalb der Eine sich freuen würde, der Andere aber betrübt wäre, so würden wir nicht sagen, die Freude des Einen seien die hunderttausend Dinare, noch auch, das Leid des Andern sei die Tötung, sondern das Leid wegen der Tötung. So auch ist weder die Freude, womit sich die Seelen der Gerechten nach dem Tode freuen, das Himmelreich und die Seligkeit, noch auch ist die Betrübnis, womit betrübt sind die Seelen der Gottlosen (Hölle und Verdammnis). Weiterhin sagen wir: Es unterscheiden sich Freude und Betrübnis über eine Sache (von der Sache selbst) so, wie wir sagen, dafs ein Kind virtuell ein Zimmermann ist, aktuell fol. 69 a.
aber nicht; also ist auch nicht Freude und Betrübnis über irgend eine Sache die Sache selbst, sondern etwas Verschiedenes. Ferner: Die Seligkeit des Himmelreiches hat kein fleischliches Auge ge- 1 Cor. 2, 9.
sehen, kein Ohr gehört, noch ist sie in eines Menschen Herz gedrungen, wie geschrieben steht; ebenso auch die Verdammnis der Hölle; Freude und Betrübnis aber, wenn auch ein fleischliches Auge sie nicht gesehen hat, weil sie Accidenzien sind, so hat doch ein menschliches Ohr sie gehört und in das Menschenherz sind sie gedrungen. Also sind Freude und Leid, welche

den Menschenseelen nach dem Tode anhaften, nicht Himmelsseligkeit und Höllenpein, wie diese sagen. 2. Ihre zweite Einwendung ist folgende: „Die Seele besitzt ihrer Natur nach Wissen, Gefühl und Gedächtnis, indem sie mit dem Leibe vereinigt ist; wenn sie aber von ihm getrennt ist, so gehört das nicht zu ihrer Natur, bis sie von neuem mit ihm zusammengesetzt wird. Wie das Feuer, das mit Materie zusammengesetzt ist, erwärmt und erleuchtet, indem Wärme und Leuchtkraft seiner Natur angefol. 69 b. hören, aber getrennt von der Materie nicht leuchtet noch erwärmt, bis es von neuem damit zusammengesetzt wird, so auch hat die Seele nach der Trennung vom Leibe nicht Wissen, noch Gefühl, noch Gedächtnis, bis sie von neuem damit zusammengesetzt wird.“ Lösung: Das Feuer, das ihr zum Vergleich herbeizieht, verliert, von der Materie getrennt, nicht Wärme, noch Leuchtkraft, welche es von Natur besitzt, sondern diese Eigenschaften bleiben im Feuer bewahrt, wenn ihr sie auch (nicht) seht. So auch bleibt die Harmonie des Leibes nicht erhalten, weil er aufgelöst wird, in der Seele aber bleibt sie natürlich erhalten, wenn sie sich auch nicht im Leibe zeigt. Wie, wenn das Werkzeug mit irgend etwas verletzt wird, nicht auch der Künstler damit verletzt wird in dem, was er von Natur aus besitzt — denn nicht wird das Wort abgeschnitten von dem Zitherspieler, noch geht sein Gesang zu Grunde, wenn eine Saite von der Zither abgeschnitten wird; auch wird nicht abgeschnitten der Finger des Zimmermanns, wenn Säge und Beil zerbrochen werden —, so auch verliert die Seele das, was sie von Natur besitzt, nicht wegen ihrer Trennung vom Leibe. Das sind ihre Einwendungen und unsere Widerlegung.

Zuerst haben wir nun zu untersuchen, worin sich unterscheide das Wissen der Seele von ihrem Gefühl, Gedächtnis und Erinnerung. Nachdem wir diese vier von einander unterschieden fol. 70 a. haben, werden wir dann beweisen, dafs Wissen und Gedächtnis der Seele nach dem Tode bewahrt bleiben.

Das Wissen der Seele ist nun dasjenige, worin sie die göttlichen und menschlichen Taten, die guten und bösen, die nützlichen und schädlichen und dergleichen Dinge unterscheidet, oder um es kurz zu sagen: das Wissen der Seele ist die Kraft, worin sie die Dinge weifs. Das Gefühl der Seele aber ist nicht ver-

schieden von ihrem Wissen, sondern es ist eben ihr Wissen. Denn wenn den Körper oder Leib etwas Warmes oder Kaltes, Süfses oder Saures oder dergleichen berührt, so fühlt er es, wenn in ihm die Seele ist, die von ihm verschieden ist und Wissen besitzt, so dafs (auch) verschieden ist ihr Gefühl (von ihm, dafs es aber) zugleich ihr Wissen ist[1]. Denn dafs die Seele die Dinge fühle, ist nichts anderes, als dafs sie dieselben wisse. Also ist das Gefühl der Seele zugleich ihr Wissen und umgekehrt. — Zeigen wir nun, worin sich Gedächtnis von Erinnerung unterscheidet. Zuerst sageu wir: Die Dinge geschehen in dreifacher Weise, teils in der Vergangenheit, teils in der Gegenwart, teils in der Zukunft. Das Gedächtnis nun sammelt und bewahrt die Kenntnisse und Lehren über die Dinge, die in der fol. 70b.
Vergangenheit geschahen. Das geht daraus hervor, dafs niemand sagt: „Ich gedenke (memor sum) zu hören oder zu sehen“, noch auch: „Ich gedenke dessen, das sein wird“, sondern: „Ich gedenke dessen, was vergangen ist.“ Die Dinge der Gegenwart aber fühlen und wissen wir durch Gefühl und Wissen. Wenn sie sinnlich wahrnehmbar sind, fühlen wir sie durch das Gefühl des Leibes; wenn sie aber geistig wahrnehmbar sind, wissen wir sie durch das Wissen der Seele. Die zukünftigen Dinge liegen uns vor durch die Hoffnung und Erwartung. Denn niemand weifs das, was zukünftig sein wird, aufser es ist ihm von Gott die Prophetengabe verliehen, sondern man sagt: „Ich erwarte und hoffe, dafs es so und so sein wird“ oder „dafs es nicht sein wird“. Also sammelt das Gedächtnis und bewahrt die Lehren der vergangenen Zeit. Erinnerung aber ist dasjenige, dem das Vergessen vorausging. Deshalb sagen wir, dafs das Gedächtnis der Seele zukommt nach ihrer Trennung vom Leibe, nicht aber Erinnerung. (Erinnerung) wird der Seele in ihrer Zusammensetzung mit dem Leibe zugeschrieben, weil das Vergessen aus der Mischung des Leibes stammt; Gedächtnis aber kommt der fol. 71a.
Seele sowol in ihrer Zusammensetzung als auch in ihrer Trennung

---

[1] Die Stelle ist jedenfalls verdorben; sie lautet im Original: (ܦܓܪܐ) ܡܪܓܫ ܒܗ ܟܕ ܐܝܬ ܒܗ ܢܦܫܐ. ܕܐܚܪܢܝܐ ܗܝ ܡܢܗ ܘܝܕܥܬܐ ܩܢܝܐ ܕܪܓܫܬܐ. ܕܐܚܪܢܝܐ ܗܝ ܡܢ ܫܘܬܦܘܬܗ ܗܝ ܟܕ ܗܝ ܝܕܥܬܗ ܕܪܓܫܬܗ.

vom Leibe zu. — Es ist nun zu zeigen, woher Einige dazu kamen, zu sagen, dafs das Gedächtnis der Seele nach der Trennung vom Leibe vergehe. Wir sagen: Ist es nicht deshalb, dafs ihre Erinnerung vergeht, und indem sie geglaubt, dafs das Gedächtnis Erinnerung sei, haben sie so gesagt? Wir aber entgegnen, dafs dieselben von einander sehr verschieden sind, demgemäfs, dafs das Vergessen eine passive Qualität[1] des Leibes ist, die Erinnerung aber dem Vergessen anhaftet. Somit ist auch die Erinnerung eine passive Qualität des Leibes; das Gedächtnis aber ist eine natürliche passive Qualität der Seele, weshalb es derselben bei ihrer Trennung vom Leibe nicht verloren geht. Das ist nun unterschieden und dargelegt.

Nun soll aber klar werden, dafs der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe bewahrt bleiben Wissen und Gedächtnis. Dieses geht aus folgenden Beweisen hervor: 1. Die Seelenkräfte sind teils natürlich, teils accidentell; die natürlichen sind: Intelligenz etc.; die accidentellen sind: Irascibilität und was ihnen gleicht, wie wir im zehnten Kapitel bewiesen haben. Nach der Trennung vom Leibe gehen nun die accidentellen Kräfte der Seele ver-
fol. 71 b. loren, ohne Zweifel, weil sie um des Leibes willen ihr eignen; die natürlichen Kräfte gehen ihr danach durchaus nicht verloren, was aus zwei Umständen erhellt: a) dafs sie ihr natürlich eingepflanzt sind, b) dafs sonst ihre Natur verloren ginge. Denn nicht ist etwas Verschiedenes ihre Natur, dafs sie Leben wäre (auch) ohne diese Kräfte, noch sind die Kräfte etwas Verschiedenes, ohne ihre Natur (Bestehendes). Denn sie ist kein Körper, so dafs ihre natürlichen Kräfte auch ohne ihre Natur bestünden, sondern sie ist geistig und unkörperlich, und deshalb ist es ihre Natur, welche lebt, Intelligenz etc. besitzt. Somit bleibt der Seele Wissen und Erinnerung nach der Trennung vom Leibe bewahrt. 2. Die Weisen sagen, es gebe zwei Arten von Vernunft, die eine, welche das Wissen sammle, die andere, welche das Gesammelte festhalte. Die sammelnde Vernunft nennen sie Denken, jene festhaltende aber heifsen sie Gedächtnis. Die Vernunft ist nun eine Kraft der Seele sowol, wenn sie im Leibe wohnt — aber auch wenn sie den Leib verläfst, eignet ihr diese Kraft. Die Vernunft

[1] ḥaššā.

wiederum besitzt jene beiden Kräfte, die sammelnde und die festhaltende. Also ist auch nach der Trennung vom Leibe die Seele denkfähig und gedenkt dessen, was sie hier getan. 3. Es fol. 72a.
giebt folgende *deductio ad absurdum:* Wenn die Seele nach der Trennung vom Leibe weder Wissen noch Gedächtnis hat, so brauchen wir keine Gedächtnis der Toten zu veranstalten, wie uns doch die Kanones der Apostel befehlen. Denn Paulus befiehlt in seinem Kanon Folgendes[1]: „Es soll vollzogen werden die XVIII.
Gedächtnis derer, die da ruhen, nach drei Tagen, weil nach drei Tagen der Herr vom Grabe auferstand, und nach neun Tagen um der Gedächtnis der Lebenden und der Ruhenden willen, und nach dreifsig Tagen gemäfs des alten Gesetzes; denn um Moses trauerten die Hebräer dreifsig Tage.“ Wenn nun die Seele nach dem Tode weder Wissen noch Gedächtnis besitzt, so fordert umsonst und ohne Nutzen der Diakon während des Opfers zur Zeit der heiligen Geheimnisse auf: „Seien wir eingedenk derer, welche vorangegangen sind zur Ruhe.“ Wenn Wissen und Gedächtnis der Seele nach dem Tode nicht bewahrt blieben, so würde es uns als Christen (auch) nicht geziemen, die Seelen der Martyrer und der Heiligen anzuflehen, für uns bei Gott Fürbitte zu leisten. Wenn (ferner) Gedächtnis und Wissen der Seelen nicht erhalten bleiben nach dem Tode, so werden an einen Platz und einen Ort gebracht die Seelen der gläubigen Heiligen und diejenigen der Gottlosen bis zum Tage der Auferstehung, weil sie, wenn sie kein Wissen haben, sich auch nicht unterscheiden und eine Gleichmäfsigkeit bezüglich ihrer herrscht. Aber (nicht) an einem fol. 72b.
Orte bestehen sie und werden sie bewahrt, vielmehr an vielen, an hellen und an dunkeln Orten. Wenn nun die Seelen der Gerechten und die der Gottlosen nach verschiedenen Orten gebracht werden, die einen in helle Wohnungen zu den Engeln, die anderen in finstere Wohnungen zu den Teufeln, so ist klar, dafs Wissen und Gedächtnis der Seele erhalten bleiben. Mit der Verwerfung solcher Absurditäten ist somit klar und einleuchtend, dafs die Seele nach dem Tode Wissen und Gedächtnis besitzt. 4. Geht dieses aus den Zeugnissen der Heiligen Schrift hervor.

---

[1] Const. ap. lib. 8 cap. 42; aber als διάταξις S. Pauli ist das Kapitel nicht überschrieben. Doch ebenso bar ʿEbraya im Nomocanon.

Der Herr sagt im Evangelium in der Geschichte des Reichen
Luc. 16, 22–28. und des Lazarus: „Es starb Lazarus, und die Engel brachten ihn in den Schofs Abrahams. Es starb auch der Reiche und wurde begraben. Und als er im Scheol gepeinigt wurde, erhob er seine Augen und sah den Abraham von ferne und den Lazarus in seinem Schofse. Und er erhob seine Stimme und sagte: ‚Mein Vater Abraham, erbarme dich meiner und schicke den Lazarus, dafs er seinen Finger in das Wasser tauche und mir meine Zunge befeuchte; denn siehe, ich bin gepeinigt in dieser Flamme.‘ Er aber sprach zu ihm: ‚Mein Sohn, gedenke, dafs du empfangen hast dein Gutes in deinem Leben, Lazarus aber sein Übles. Und mit all dem besteht ein grofser Abgrund zwischen uns, und die-
fol. 73a. jenigen, welche von euch zu uns herüberkommen wollen, können es nicht, noch auch von uns zu euch.‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich bitte dich, dafs du ihn schickest in das Haus meines Vaters; denn fünf Brüder habe ich; er soll gehen und ihnen Zeugnis geben, damit nicht auch sie in diesen Ort der Pein kommen‘“ und so fort. Indem er sagt, dafs die Engel den Lazarus in den Schofs Abrahams brachten, zeigt er ein Doppeltes: a) dafs die Seele nach dem Tode in ihrem eigenen Bestande bestehen bleibt, b) dafs die Engel die Seelen der Gerechten forttragen; in dem, dafs der Reiche seine Augen erhob, (zeigt er), dafs der Seele Wille zukommt; also bleibt ihr Wille erhalten; in dem, dafs er den Abraham sah, (zeigt er), dafs sie Wissen besitzt; in dem, dafs er schrie und sagte: „Mein Vater Abraham, erbarme dich meiner“, ist offenbar, dafs die Seele dieses (Erbarmen?) besitzt; also ist die Vernunft ihr erhalten. — Der Apostel Paulus sagt:
Phil. 1, 21. „Mein Leben ist Christus, und wenn ich sterbe, so ist das mir Gewinn“; das heifst, der Apostel vergleicht das diesseitige Leben mit dem Leben des Toten. Und sagt: Wenn die Seele, im Leibe wohnend, Wissen, Erkennen und Gedächtnis besitzt, nach der Trennung vom Leibe aber und dem Tode keines davon, so ist
fol. 73b. das für sie ein Schaden und Nachteil; wie kann er dann sagen: „Wenn ich sterbe, so ist das mir Gewinn“? Und wenn sie nach dem Tode Wissen und Erkennen und Gedächtnis in demselben Grade besitzt, wie sie dieselben im Leibe wohnend hat, wie kann er dann sagen: „Ein Gewinn ist es mir, wenn ich sterbe“? Das ist ja ein Schaden, kein Gewinn. Nein, klar und offenkundig ist

es, dafs nach der Trennung vom Leibe und dem Tode die Seele mehr Wissen, Erkennen, Einsicht und Gedächtnis besitzt, daraus, dafs er sagt: „Wenn ich sterbe, so ist das mir Gewinn.“ Somit besitzt die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe mehr Wissen, Erkennen, Einsicht und Gedächtnis, als wenn sie in demselben ist.

Vierunddreifsigstes Kapitel,

welches untersucht, ob, wie der Leib mit den Augen sieht, mit den Ohren hört und mit den anderen Teilen anders tätig ist, so auch die Seele mit einem Teile sieht, mit einem andern hört und weifs, oder ob es mit ihr darin anders ist.

Es frägt jemand und forscht nach, indem er sagt: „Wie der Leib mit den Augen sieht, mit den Ohren hört, mit der Nase riecht und mit den anderen Teilen anders tätig ist, sieht so auch die Seele mit einem Teile und hört sie mit einem andern und weifs und erkennt sie mit einem andern, oder ist es mit ihr darin anders?“ Zuerst werden wir untersuchen, warum es mit dem Leibe so ist; darauf werden wir sagen, wie die Seele als fol. 74a.
Ganzes hört, sieht, erkennt und weifs.

Mit den Augen allein sieht der Leib, weil sie Verwandtschaft zu dem Sonnenlicht haben, indem ihre Bildung von dem ganzen Leibe sich unterscheidet. Das Auge ist nämlich rein, klar, leuchtend, blitzend und strahlend, und dadurch gewinnt es Verwandtschaft zum Sonnenlicht, indem dasselbe die nämlichen Eigenschaften besitzt. Wenn deshalb das Licht der Sonne in die Augen strahlt, so teilt es ihnen um dieser Verwandtschaft willen das Sehen mit. So auch bringen diejenigen, welche Gruben in die Erde graben, wenn sie des Sonnenlichtes beraubt sind und Finsternis bei ihnen herrscht, eine stark glänzende Erzscheibe herbei und legen sie unter eine solche Grubenöffnung. Dann empfängt die Scheibe von oben das Sonnenlicht wegen der Verwandtschaft des Erzes zum Lichte, indem es klar, rein und sehr strahlend ist. Und die Scheibe reflektirt nun dieses Licht und sendet es so nach dieser und jener Seite, bis es die Bergleute erhellt. Auch wenn auf reines, glänzendes Silber, oder auf reines, klares, glän- fol. 74b.
zendes Wasser das Sonnenlicht fällt, so bringen sie einen hellen

Glanz hervor, der auf eine nahe Wand fällt. Somit ist es klar, dafs nur um seiner Verwandtschaft zum Sonnenlicht willen das Auge allein sieht. Ferner sind es nur die Ohren, welche hören, während der ganze (übrige) Leib nicht hört, weil ihre Öffnungen von aufsen bis zum Gehirn gegraben sind, dafs nichts mehr dazwischen ist; indem nun die Luft bewegt wird, verdünnt sie die Stimme und nicht findet sie ein Hindernis, bis sie dieselbe hineinführt in die Öffnungen der Ohren und sie erklingen läfst am Gehirn, dafs dasselbe sie gewahr wird. So auch um einer andern Ursache willen kommt der Geruch nur der Nase zu und nicht auch dem ganzen Leibe. Weil also so der Leib aus verschiedenen und vielen Teilen zusammengesetzt ist, sieht, hört und riecht er nicht als Ganzes, sondern mit dem einen Teile sieht, mit einem andern hört, mit einem andern riecht er und mit einem andern ist er anders tätig und berührend.

Nicht so ist es aber mit der Seele, sondern als Ganzes sieht,
fol. 75a. hört, erkennt und weifs sie, weil sie einfach und geistig ist, das Einfache und Geistige aber nicht mit Teilen zusammengesetzt ist. Deshalb hat sie keine Teile, um in ihnen zu hören, und andere, um mit ihnen zu sehen, und andere, um mit ihnen zu wissen, sondern als Ganzes erkennt und als Ganzes weifs sie. Auch von den Engeln sieht, hört und weifs so jeder Einzelne als Ganzes. Somit sieht, hört, weifs, erkennt, fühlt und gedenkt die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe als Ganzes, weil sie geistig, unkörperlich, einfach und nicht zusammengesetzt ist.

Fünfunddreifsigstes Kapitel:

Darüber, was die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe weifs und was nicht.

Nach ihrer Trennung vom Leibe erkennt und weifs die Seele Folgendes: 1. weifs sie sich selbst und dafs sie geschaffen ist, 2. dafs für sie ein Schöpfer existirt, 3. dafs sie im Leibe gewesen ist, 4. dafs sie denselben verlassen hat, 5. dafs sie am Tage der Auferstehung den Leib wieder annehmen wird, 6. weifs sie die Engel und Teufel, indem dieselben zu ihrem Austritt aus dem Leibe zusammenkommen, 7. weifs sie die Seelen, die dort sind, wo sie mit ihnen weilt bis zu der Auferstehung, 8. weifs sie,

was sie getan hat hier, Gutes oder Böses, 9. weifs sie, was ihr bewahrt ist, Seligkeit oder Verdammnis, 10. hat sie Wissen und fol. 75b.
Empfindung von den Opfern, die für sie dargebracht werden. Dieses und derartige Dinge weifs die Seele nach ihrer Trennung von dem Leibe, was daraus hervorgeht, dafs ihr Wissen, Gefühl, Erkenntnis, Gedächtnis und ihre übrigen natürlichen Kräfte erhalten bleiben, nachdem sie den Leib verlassen.

Jenes Andere aber weifs sie nach dem Tode nicht. Nicht weifs sie, was wir hier tun nach ihrem Hinscheiden, noch auch weifs sie, ob bei uns gute Zeiten sind oder böse, noch weifs sie die von Gott uns zugeschickten Züchtigungen, noch das, was ihr ferne ist. Dieses und ähnliches weifs die Seele nach dem Tode nicht, weil sie begrenzt ist, weshalb auch mit Notwendigkeit ihr Wissen ein begrenztes ist. Denn wessen Natur unbegrenzt ist, dessen Wissen ist es ebenfalls, und wessen Natur begrenzt ist, dessen Wissen ist es ebenfalls. Deshalb ist Gottes Wissen wie Gottes Natur unbegrenzt, die Natur der Engel und Menschen aber und ihr Wissen sind begrenzt. Wenn aber das Wissen der Seele wie ihre Natur begrenzt ist, so weifs sie nach dem Tode fol. 76a.
nicht, was wir hier tun, noch auch, was wir darin (in der Welt?) tun, noch auch, was fern ist von ihr, aufser es wird ihr dieses Wissen von Gott gleichsam zum Geschenk gegeben, wie er den Propheten die Prophetengabe gab, dafs sie das Zukünftige und Ferne mit Prophetenaugen voraussahen und darüber redeten. Wenn also der Seele dieses Wissen von Gott dem Allmächtigen gleichsam zum Geschenk gegeben wird, so weifs sie es; jene anderen oben angeführten Kenntnisse jedoch besitzt sie gewifs und selbständig, weil ihre natürlichen Kräfte, in denen sie dieselben weifs, erhalten bleiben.

Sechsunddreifsigstes Kapitel:

Von denjenigen, welche bei der Seele zusammenkommen und sich versammeln nach ihrer Trennung vom Leibe. XX.

Wir sagen: Es kommen zusammen und versammeln sich zu ihr die Engel und Teufel und begegnen ihr. Und warum das? Wir sagen: Die Engel versammeln sich zu ihr, weil sie wollen,

dafs sie mit ihnen gehe; deshalb erzählen sie ihre guten Führungen. Ebenso versammeln sich auch die Teufel zu ihr, weil sie wollen, dafs sie mit ihnen gehe, und deshalb erzählen sie ihre schlechten Führungen. Dafs Engel und Teufel nach dem Tode
fol. 76b. zu der Seele sich versammeln und zusammenkommen und dafs sie ihr begegnen, geht aus folgenden wahrhaftigen Zeugnissen hervor. Es sagt der Herr im Evangelium zu denen, welche ihn nicht gespeist und nicht vermittels der Armen für ihn gesorgt:
Matth. 25, 41. „Gehet fort von Mir in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Satan und seinen Engeln.“ Ferner sagt er in der Geschichte vom
Luc. 16, 22. Reichen und Lazarus: „Als Lazarus starb, brachten ihn die Engel in den Schofs Abrahams.“ Auch der Apostel Judas sagt in dem katholischen Briefe über den Kampf, der war zwischen Satan, dem Feinde, und dem Engel Michael wegen des Begräbnisses
Ep. Jud. 9. Mosis: „Michael, jener Erzengel, wagte, als er mit Satan redend stritt wegen des Leibes Mosis, nicht über ihn zu bringen die Lästerung, sondern er sagte zu ihm: Der Herr wird dich schelten.“

Weiterhin erhellt dies aus der Geschichte von dem Einsiedler Antonius, welche Athanasius, Bischof von Alexandrien [1], und der heilige mar Severus von Antiochien [2] erzählen: „Als einmal Antonius Brot essen wollte, erhob er sich, um zu beten in
fol. 77a. der neunten Stunde. Da merkte er, dafs er im Geiste entrückt wurde, und er schien sich aufserhalb des Leibes zu sein, und er sah sich selbst in der Luft erhoben und zu Gott gehen und friedliche, menschenliebende Engel vor sich kommen und ihn geleiten. Und als er eine Strecke seines Weges gegangen war, sah er andere zornige und bittere, die einen scharfen und schrecklichen Blick hatten, die kamen und standen gegen ihn in der Luft und versperrten ihm den Durchgang [3] und hinderten ihn am Vorbeigehen und sagten zu ihm: Wir halten dich, weil du schuldig bist des Unsrigen. Als aber die Teufel alle Taten von seiner

---

[1] Vgl. Migne, Patrologia Graeca XXVI, 933—937; doch dort viel kürzer.

[2] In Cod. syr. vat. 142 fol. 55b findet sich eine Homilie desselben über den hl. Antonius, die im Eingange erwähnt, dafs der „grofse Athanasius, der apostolische Mann“, bereits darüber geschrieben habe.

[3] Im Text: ܘܡܟܒܫܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܡܟܒܫܘܬܐ; doch ist der Gedanke klar.

Kindheit an erzälen wollten, hinderten sie die ihn begleitenden Engel daran und sagten: ‚Alle seine Fehler und Sünden von seiner Geburt bis zu seinem Mönchstande hat der Herr durch seine Güte ausgetilgt; aber gegen seine späteren Führungen und Siege, nachdem er Gott bekannt, anzukämpfen, seid ihr darnach zu schwach und ihr habt keinen Grund zum Streite.‘ Da flohen alle und zerstreuten sich, und wie Rauch vergingen sie, und sein fol. 77b.
Weg wurde frei und ohne Hindernis, und es wurde so seine Seele emporgehoben, bis sie dorthin gebracht wurde, wohin sie kommen sollte. Nachher kam er wieder zu sich und war wie einer, der wieder zu seinem Leibe kommt, und er war ganz in seiner Zelle. Und indem er sich wunderte in Gedanken, pries er Gott wegen des Vorgefallenen, indem er gar sehr erstaunt war, wie sehr die bösen Mächte gegen uns . . . .[1] mit der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe und welch bittern Hafs sie gegen dieselbe haben. Deshalb vergafs er der Speise, indem in seinem Leibe der Zahn des Hungers stumpf geworden war, und Mitleid zog ihn dazu, dafs er von neuem zu erfahren suchte, ob das wahr sei, was er gesehen, oder nicht. Deshalb prefste er seinen Leib mit Abtötungen und mühte seinen alten Körper mit ausgezeichneten Werken. Daher rief ihm Christus in einer Nacht: ‚Antonius, komm, geh heraus und sieh!‘ Als er herausging, sah er etwas wie einen Mann stehen in Mitte der Erde; seine Statur erreichte die Sonne, sein Anblick war schrecklich und abscheu- fol. 78a.
lich, so dafs seine Häfslichkeit noch sein Mafs übertraf. Rings um ihn sah er viel Volk von der Erde auffliegen und sich erheben mit Flügeln, indem die Einen flogen bis zu seinen Händen und dann herabfielen und herabgestofsen wurden; Andere aber erhoben sich über seine Arme und entrannen seinem Griffe. Über die Einen nun, die aufflogen und unter ihn herabfielen, freute er sich sehr und war froh, über die Anderen aber, die sich über ihn erhoben, war er sehr betrübt und erbittert und knirschte mit den Zähnen und war zornig. Als Antonius dieses Gesicht schaute, da sprach zu ihm sogleich Christus: ‚Verstehe, was du siehst.‘ Und sogleich verstand er, dafs das, was er im Gesichte sah, der Hinübergang der Seelen war. Denn jener lange Mann war Satan,

---

[1] ܡܬܬܟܪܟܝܢ lautet das Verbum im Original, mir unverständlich.

der Herr der Luft und des Windes[1], wie Paulus, der Apostel Gottes, sagt. Diejenigen, welche aufflogen und unter ihn herabfielen, sind die, welche in die Netze der Sünde verwickelt wur-
fol. 78b. den, in den Arten der Sünde aufglühten und an seinen Strick gefesselt wurden. Diejenigen aber, welche aufflogen und sich über ihn erhoben, sind die, welche von sich geworfen haben die fleischlichen Leidenschaften und die irdische Sündenlast, und sich befreit haben von seinen Fesseln und in heiligem Wandel zum Himmel aufflogen." Hieraus erhellt somit, dafs nach der Trennung der Seele vom Leibe die Engel und Teufel sich zu ihr versammeln und zusammenkommen. Athanasius von Alexandrien fügt dann noch weiter hinzu[2], dafs der hl. Antonius noch mehr angetrieben wurde, sich in seinem Alter durch Abtötung auszuzeichnen. Als er deshalb einmal auf dem Berge war, erhob er seine Augen zum Himmel und sah plötzlich einen Mann, der erhoben wurde. Da kam über ihn Furcht und Verwirrung, indem er den glücklich pries, der eines solchen Aufstieges gewürdigt wurde, und er bat den Herrn, ihm kund zu tun, wer das sei. Da hörte er vom Himmel eine Stimme: „Das ist die Seele des Amun, welcher wohnte im Lande Nitria." Es war aber dieser heilige und ausgezeichnete Mann ein hervorragender Einsiedler von seiner Jugend bis in sein Alter, dessen Ende noch herr-
fol. 79a. licher war als sein Anfang. Von dem Lande Nitria, wo er wohnte, bis zu dem Berg, auf dem Antonius wohnte, waren es aber dreizehn Tagereisen.

Auch die heiligen Lehrer bezeugen, dafs nach der Trennung der Seele vom Leibe die Engel und Teufel zu ihr zusammenkommen und ihr begegnen. Aus dem Briefe des hl. Dionysius, eines Richters des Areopags der Stadt Athen, an Demophilus den Mönch[3]: „Es ist gut, diejenigen zu kennen, welche versuchen,

---

[1] So der Text: šlīṭā deāar vaderūḥā; die Stelle ist jedenfalls Eph. 2, 2.

[2] Vielmehr steht das Folgende bei Athanasius voraus (Migne l. c. p. 930).

[3] Migne, Patrologia Graeca III, 1097: Οἱ μὲν γὰρ ἀδικεῖν τινας, ἢ τοὐναντίον εὐεργετεῖν ἐπιχειροῦντες, ἐκείνοις μὲν οὐ πάντως ἔδρασαν ἅπερ ἠθέλησαν, ἑαυτοῖς δὲ κακίαν ἢ ἀγαθότητα συνοικήσαντες ἢ θείων ἀρετῶν ἢ ἀτιθάσσων ἔμπλεοι παθῶν ἔσονται κ. τ. λ. Von hier an bis zum Schlusse des Citates stimmen Text und Citat überein. Dasselbe Citat folgt dann p. 333 zum Teil nochmals.

dem Menschen Böses zu tun; nicht erst seit jetzt, sondern schon längst gehen sie darauf aus, und umgekehrt (diejenigen, welche versuchen,) dem Menschen Gutes zu tun, wozu sie geneigt sind. Denn in der Seele machen sie wohnen in jeglicher Weise entweder göttliche Tüchtigkeit oder ein tierisches Leben. Und diese, die Tüchtigen, sind von der Genossenschaft und Geleitschaft der Engel hier und dort und erben mit ihnen die ewigen Wohnungen in jener unvergänglichen Welt und sind mit Gott in alle Ewigkeit, was viel gröfser und erhabener ist als alle Güter. Jene Anderen aber fallen zumal gar sehr aus jenem ihrem göttlichen Frieden und sind sowol hier als nach ihrem Tode mit den tierischen Teufeln vereinigt. Deshalb sollen wir grofse Sorge tragen, jederzeit mit dem Herrn zu sein und nicht mit den Teufeln.“ — Aus der Erklärung der Unterweisung des hl. Theophilus, Bischofs fol. 79 b.
von Alexandrien: „Nicht sei euch verborgen, meine Brüder, welche Furcht und Erschütterung und Bedrängnis wir sehen müssen, wenn die Seele sich trennt vom Leibe. Denn es kommen gegen sie zusammen die feindlichen Scharen, die Fürsten der Finsternis, die Mächtigen der Welt der Bosheit, die Machthaber und Herren und Geister der Bosheit; in Erschütterung halten sie fest die Seele, indem sie ihr vorbringen alle Sünden, die sie begangen, wissentlich und unwissentlich, von Jugend an bis zu der Zeit, da sie ergriffen wurde, und sie stehen und werfen ihr streitend vor alle ihre Taten. Dann kommen die Scharen Gottes und stehen gegen das Angesicht dieser Widersacher und erzälen ihre schönen Taten. In welchem Zittern glaubst du nun, dafs sie ist in jener Stunde, bis ausgeht die Entscheidung und ihr Befreiung wird?“ [1] — Aus dem Briefe des hl. Severus an Thomas, Bischof der Garmaḳaye [2]: „Nachdem die Seele sich vom Leibe getrennt, nach

[1] Die ganze memra steht unter dem Titel „Unterweisungsrede des heiligen Theophilus, Bischofs von Alexandrien“ in Cod. syr. vat. 142 fol. 124 a γ. sqq. Aber gerade da, wo bar Kepha sein Citat beschliefst, beginnt dann jener Text auszuführen, dafs nach der „Entscheidung“ die Seele entweder zur unaussprechlichen Freude oder zur äufsersten Finsternis gelange. Doch pafst dies eben unserem Autor nicht mehr zum System.

[2] Dasselbe Citat hat auch bar ʿEbraya im „Leuchter des Heiligtums“ Cod. syr. vat. 168 fol. 248 b; doch nennt er Letzteren Thomas von Grāmanīḳī. Gemeint ist jener Thomas von Germanicia, der 518 zugleich mit Severus von

ihrem Scheiden von demselben, begegnen ihr die guten Engelscharen, aber auch die Rotte der bösen Teufel, damit sie gemäfs der Tätigkeit der Werke, der guten oder bösen, die sie voll-
fol. 80a. bracht hat, zu den entsprechenden Orten, entweder diesen oder jenen, gebracht und bewahrt werde bis zum letzten Tage, an dem wir alle auferstehen werden zum Gerichte oder zum ewigen Leben, zu der unauslöschlichen Feuerflamme oder zu der Herrschaft des Himmels, die kein Ende hat.“ Aus dem Buche des Esaias[1], das handelt „von der Freude der Seele, die Gott dienen will“: „Wenn die Seele diese Welt verläfst, gehen mit ihr die Engel. Dann kommen ihr entgegen die Scharen der Finsternis, welche sie zu ergreifen verlangen, damit sie geprüft werde. Wenn nun etwas von dem Ihrigen an derselben ist, dann kämpfen die Engel nicht mit ihnen, sondern sie verbergen ihre Werke und bewahren die Seele vor ihnen, damit sie ihr nicht nahe kommen. Wenn aber ihre Werke rein sind, dann singen die Engel Loblieder vor ihr, bis sie vor Gott kommt in Freude. Dann in dieser Stunde vergifst sie die Dinge dieser Welt und all ihre Mühe.“ — Aus dem Gedichte des hl. mar Jakob, Bischofs von Edessa, über die Schöpfung des Menschen. Nachdem derselbe gesprochen über das Tun und Lassen des Menschen in dieser Welt, führt er hernach an den Tod und die Verwesung im Grabe, die Auflösung und Trennung der Glieder des Leibes in der Erde und die Zer-
fol. 80b. streuung der Gebeine im Scheol. Er sagt: „Der Leib wird aufgelöst zu Staub gemäfs dem Befehle Gottes, und von da aus wandert jedes Element zu Seinesgleichen, Luft, Wasser und Feuer,

---

Justin I. verbannt wurde und an welchen Severus mehrere Briefe schrieb, deren Fragmente sich in den griechischen Catenen finden (Le Quien l. c. II, 942). Nach Assemani (B. O. II, 92) ist er nicht eine Person mit dem bekannten Bibelübersetzer Thomas von Ḥarḳel, sondern vielmehr ein Vorgänger desselben.

[1] Esaias, ein Einsiedler der sketischen Wüste; seine Schriften waren besonders bei den Nestorianern im Ansehen; sie scheinen aber etwas verfänglich gewesen zu sein, da ein Kanon des Catholicus Abraham nach der Sammlung des ʿAbdišoʿ de Ṣauba tract. 6 cap. 3 anordnet, dafs erst Greise von fünfzig Jahren die Schriften des Esaias abbas und einige andere lesen sollten (Mai, Scriptorum veterum nova collectio X. 111). Die hier citirte Abhandlung findet sich in Cod. syr. vat. 126 fol. 203b.

bis wahrhaftig der Staub allein mehr gefunden wird, der bei der Erde und dem Staube als Seinesgleichen (bleibt). Die Seele aber wandert zu den Seelen der Gerechten oder der Gottlosen mit der Schar der abtrünnigen Teufel sogleich gemäfs dem von Gott über sie ergehenden Befehl, bis dafs kommt die Zeit der Auferstehung des ganzen Menschengeschlechtes, des Gerichtes und des gerechten Lohnes, der geschuldet wird jedem Menschen gemäfs seinen Werken und gemäfs den hier vollbrachten Führungen und Taten." Siehe, deutlich zeigen uns die erprobten, rechtgläubigen Lehrer, dafs nach der Trennung der Seele vom Leibe zu ihr zusammenkommen und sich versammeln die Engel und ihre guten Taten vorbringen, weil sie wollen, dafs sie mit ihnen gehe, und dafs die Teufel streitend vorwerfen ihre häfslichen Taten, weil sie wollen, dafs sie mit ihnen gehe.

Siebenunddreifsigstes Kapitel,

das diejenigen zurechtweist, welche sagen, dafs die Seelen herumkreisen und von Leib zu Leib wandern, und das zeigt, dafs ihr Glaube ein falscher ist.

Einige Heiden sagen, die Seelen kreisen und wandern um- fol. 81a.
her von Leib zu Leib gemäfs dem Guten und Bösen, das sie getan haben; wenn nämlich die Seele Gutes getan habe, wandere sie von diesem Leibe, in dem sie es getan, zu einem andern vorzüglichern und schönern; wenn aber Böses, so wandere sie von ihm in einen andern geringern und häfslichern als der, in dem sie das Böse getan.

Wir aber sagen: Was diese sagen, ist falsch und zu verwerfen, wie aus Folgendem hervorgeht. (1) Die Seele besitzt Wissen und Gedächtnis; diese beiden sind aber natürliche Kräfte derselben, wie wir in den früheren Untersuchungen gezeigt haben; deshalb weifs die Seele, was sie getan, und erinnert sie sich dessen. Wenn sie nun von Leib zu Leib kreisen und wandern würde, so würde sie, zu dem einen Leibe wandernd, dessen sich erinnern, was sie in dem verlassenen getan. Aber siehe, doch wissen wir, dafs die Seelen, die heutzutage mit Leibern vereinigt sind, sich nicht erinnern, in anderen Leibern gewesen zu sein, noch auch

in ihnen Gutes oder Böses getan zu haben. Wenn sie aber einwenden: „Wissen und Gedächtnis gehören weder der Seele noch
fol. 81b. dem Leibe allein an, sondern beiden zusammen“, so haben wir diesen Einwand bereits im dreiunddreifsigsten Kapitel gelöst. (2) Den von Körper zu Körper wandernden Seelen würde notwendig von zwei (Möglichkeiten) eine anhaften; entweder wäre Gott die Ursache der Wanderung oder sie selbst. Wenn Gott um der Belohnung des Guten und Bösen willen sie wandern machte, so würde er nicht gerecht handeln, weil die Seelenkräfte den Mischungen des Leibes anhaften. Deshalb vollbringt sie durch den Leib Gutes und Böses und ist es dann billig, dafs mit der Seele auch die Mischung des Leibes wandere, womit sie Gutes und Böses vollbringt. Wenn aber diese Seelen (aus sich selbst) von Leib zu Leib wandern würden, so geschähe das entweder durch ihre Natur oder ihren Willen; wenn durch Natur, so müfsten zwanzig nach einem ihnen gelegenen Orte wandern; wenn aber durch Willen, so müfsten sie nach leidens(un)fähigen und auserlesenen Körpern wandern, wenn ihre Wanderung in ihrem Willen gelegen wäre.

Das sind die natürlichen Untersuchungen, welche beweisen, dafs die Seelen nicht von Körper zu Körper wandern. Die Zeugnisse der heiligen Schriften sind folgende. Der Prophet, der
Ps. 41, 3. Priesterliches singt, David, sagt: „Es dürstet nach Dir meine Seele, o lebendiger Gott; wann werde ich kommen und sehen
fol. 82a. Dein Angesicht?“ Salomo, sein Sohn, sagt: „Der Leib kehrt zu-
Eccl. 12, 7. rück zu der Erde, der Geist aber zu Gott, der ihn gegeben hat.“ Der Herr sagt von Lazarus im Evangelium, dafs er starb und
Luc. 16, 22. die Engel ihn in den Schofs Abrahams brachten. Stephanus, das Haupt und der Erste der Martyrer, sagte, als er gesteinigt wurde:
Act. 7, 59. „Herr Jesu, nimm auf meinen Geist.“ Und der Apostel Paulus
Phil. 1, 23. sagt: „Ich sehne mich zu vergehen, um mit Christo zu sein.“ Aus all dem ergiebt sich also, dafs die Seelen nicht von Leib zu Leib wandern und kreisen.

Achtunddreifsigstes Kapitel,

welches zeigt, wo die Seelen sind bis zur Auferstehung. XXI.

Es frägt jemand: Wo sind die Seelen der Menschen nach dem Tode bis zur Auferstehung? Einige sagen, sie seien in der Luft zwischen uns und dem Himmel und sie bleiben darin bis zu dem Tage der Auferstehung. Der hl. mar Johannes von Konstantinopel aber verwirft diese Ansicht, und wir mit ihm und sagen: Das ist nicht wahr, was aus folgenden Beweisen hervorgeht: (1) Wenn die Seelen nach dem Tode in der Luft sind, warum reden wir dann von einer andern Welt? Wenn sie in fol. 82 b.
dieser Luft sind, so brauchen wir ja keine. (2) Es brachten die Engel den armen Lazarus in den Schofs Abrahams, wie der Herr sagt, und jener Reiche bat, dafs er ginge und Zeugnis gebe seinen Brüdern, obwol er nicht geschickt wurde. Als ferner jener andere Reiche seine Scheune niederreifsen wollte, da wurde zu ihm gesagt: „In dieser Nacht führen sie deine Seele von dir Luc. 12, 20.
fort.“ David sagt zu Gott: „Wann werde ich kommen und sehen Ps. 41, 3.
Dein Angesicht?“ Und der Apostel Paulus sagt: „Ich sehne mich Phil. 1, 23.
zu vergehen, um mit Christo zu sein.“ Somit sind also die Seelen nach dem Tode nicht, wie diese sagen, in der Luft bis zum Tage der Auferstehung.

Andere dagegen sagen, die Seelen der Guten und Gerechten, der Apostel, Martyrer und Heiligen und dergleichen, seien nach dem Tode mit den Engeln vermischt und bleiben mit ihnen bis zum Tage der Auferstehung; die Seelen der Bösen und Gottlosen aber seien mit den Bösen und bleiben mit ihnen vermischt bis zum Tage der Auferstehung. Wir sagen: Das ist wahr und entsprechend; so bekennen und glauben wir. fol. 83 a.

Aber das genügt nicht zur Lösung der Frage und Forderung, weil die Frage so sich formulirt: Wo und an welchem Orte sind sie bis zum Tage der Auferstehung? Andere sagen nun, sie seien nicht an einem Orte, weil sie geistig und unkörperlich seien; das Geistige und Unkörperliche aber sei nicht auf einen Ort angewiesen, dafs es in ihm sei.

Zuerst ist nun zu reden über Raum und Ort; dann werden wir sagen, ob die Seelen nach dem Tode im Orte sind oder

nicht. Was ist nun der Raum? Wir sagen: Die Philosophen haben darüber viele Ansichten ausgedacht, indem die Einen sagen, er sei Länge und Breite allein, werde also nicht mit den Sinnen erreicht, sondern nur mit der Vernunft erkannt; Andere sagen, er sei dasjenige, was die Grenzen des Körpers einschliefst; Andere sagen, er sei das, was ist zwischen dem Krug und dem
fol. 83 b. Wein und zwischen dem Körper und der Luft, nämlich etwas Gedachtes, welches ist zwischen dem Krug und dem Wein, zwischen dem Wasser und dem Gefäfs, zwischen dem menschlichen Körper und der ihn umgebenden Luft; wieder Andere haben anders gedacht und geredet über den Raum, dafs wir gar keinen Platz haben, ihre Ansichten und Meinungen darüber zu sammeln. Ort dagegen ist der mit einer Substanz zusammengewickelte Raum, wie zum Beispiel der Ort, an dem Jemand sitzt oder schläft. Denn wir sagen: An einem Orte steht Johannes mit Notwendigkeit und sitzt Sokrates auf jede Weise. Das möge gemäfs (unserer) Zeit über Raum und Ort genügen.

Untersuchen wir nun, ob die Seelen nach dem Tode auf Raum und Ort angewiesen sind, dafs sie darin seien, oder nicht. Wir sagen: Die Körper sind angewiesen auf Raum und Ort, dafs sie darin seien, weil sie zusammengesetzt, auf Länge, Höhe und Breite angewiesen und begrenzt sind. Das Unkörperliche aber ist, weil es nicht zusammengesetzt ist, noch auch Länge, Tiefe und Breite besitzt, auf Raum und Ort nicht angewiesen.
fol. 84 a. Aber wenn das so ist, sagt vielleicht Jemand, dann haben die Recht, welche oben gesagt haben, dafs die Seelen nach dem Tode nicht im Orte sind. Wir sagen: Ort bezeichnet ein Doppeltes: Ort, der den Körpern entspricht, dafs sie in ihm seien, und Ort, der dem Nichtkörper entspricht, dafs er in ihm sei, weil Alles mit Notwendigkeit auf einen Ort angewiesen ist. Wenn deshalb die Engel, Seelen und Teufel auch unkörperlich sind, so sind sie doch begrenzt und deshalb im Orte. Der den Körpern entsprechende Ort wird in zehnfacher Beziehung ausgesagt: oben, unten, rechts, links, vorne, hinten, hier, dort, nahe, ferne. Jeder Körper, der existirt, ist also an einem dieser Orte. Der Ort der Seelen aber ist nichts von all diesem, sondern er ist geistig, dünn, den Seelen entsprechend, dafs sie in ihm seien. Somit

sind notwendigerweise die Seelen, welche sich vom Leibe getrennt und ihn verlassen haben, in einem Ort.

Somit bleibt noch die Frage übrig, an welchem Orte sie bis zur Auferstehung seien. Wir sagen: Die Seelen der Gerechten, Guten und Heiligen sind im Paradies, das Adam ver- fol. 84 b.
liefs; die Seelen der Apostel, Martyrer, Vollkommenen aber, welche in höherem Grade Hausgenossen Gottes sind, sind über dem Himmel[1]; die Seelen der Gottlosen aber sind in finsteren, unterirdischen Orten bis zur Auferstehung. Andere dagegen sagen, die Seelen der Gottlosen seien bis zur Auferstehung in den Räumen der Finsternis; im Paradies aber seien diejenigen der Guten, Gerechten, Apostel, Martyrer und der wahren Gläubigen, die ein Leben der Tüchtigkeit geführt, bis zur Auferstehung. Dieses geht daraus hervor, dafs Gott dort hinein die Seele des Räubers brachte, indem er zu ihm sagte: „Heute wirst du mit Luc. 23, 43.
Mir im Paradiese sein." Ferner geht es hervor aus den bezüglichen Zeugnissen der rechtgläubigen Lehrer. Aus der Osterhomilie des hl. Gregor des Theologen[2]: „Zur Zeit seiner Leidensökonomie entfernte sich die Gottheit von keinem seiner Teile, damit nicht geteilt wären die Geschenke Gottes (?)[3]. Wenn auch seine Seele sich freiwillig trennte, so blieb sie doch bei beiden und zeigte durch den Leib, indem derselbe die vom Tode kommende Verwesung nicht annahm, dafs sie denselben ver- fol. 85 a.
nichtet hatte und dafs gefesselt war die Macht des Todes; vermittels der Seele aber bahnte sie dem Räuber einen Weg zum Eingang ins Paradies. Beides geschah zumal durch beide, indem die gute Gottheit wirksam war; durch die Unverweslichkeit des Leibes löste sie den Leib, und dadurch, dafs die Seele eine Wohnung gebraucht, geschah die Rückkehr ins Paradies." —

[1] Dieses „über dem Himmel" wird wol so viel bedeuten als über dem Firmament; denn nach seiner Anschauung, die er im Buch vom Paradies pars I, cap. 8 (Migne l. c. p. 492) äufsert, trennt das Firmament den Himmel, in dem die Geister und Engel wohnen, von der Erde des Paradieses.

[2] Das folgende Citat im Original der Homilie aufzufinden, ist mir nicht gelungen.

[3] Ich weifs nicht, wie übersetzen; der Text hat: ܕܠܐ ܡܬܦܢܢܘ̈ܬܐ ܐܢ̈ܫ ܡܘܗ̈ܒܬܐ ܕܐܠܗܐ.

Aus der Homilie des hl. mar Johannes (Chrysostomus) von Konstantinopel „Warum jener Baum, von dem Adam aſs, Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen genannt wurde?“ [1]: „Einging der Räuber ins Paradies. Wir sagen: Was ist das? Sind das vielleicht jene Güter, die Gott uns versprochen hat? Hörst du
1 Cor. 2, 9. nicht den göttlichen Paulus, welcher sagt, daſs diese Güter das Auge nicht gesehen und das Ohr nicht gehört, und daſs sie in das Menschenherz nicht drangen. Das Paradies aber hat das Auge gesehen, das Ohr gehört und das Menschenherz erfaſst; denn siehe, von ihm reden wir so viele Tage. Wie ist nun der Räuber mit seinen Gütern belohnt worden? Denn Gott versprach nicht, uns ins Paradies zu führen, sondern in den Himmel, noch verkündigte er das Paradiesesreich, sondern das Himmel-
fol. 85b. reich. Denn er begann mit dem Ankündigen und Sagen; dann nahte das Reich, nämlich das Himmelreich. Wenn er nun das Himmelreich versprach, den Räuber aber ins Paradies führte, so hat er ihn noch nicht mit seinen Gütern belohnt.“ — Von dem hl. Philoxenus von Mabug: „Als unser Herr um unsertwillen am Kreuze hing, und mit ihm zwei Räuber, da steht geschrieben, daſs der Räuber zur Rechten an ihn glaubte und zu ihm sagte:
Luc. 23, 42. ‚Gedenke meiner, o Herr, wenn Du in Dein Reich kommst.‘ Und sogleich versprach es ihm der Herr und sagte zu ihm:
Luc. 23, 43. ‚Wahrlich, Ich sage dir, heute wirst du mit Mir im Paradiese sein.‘ Und bald darauf führte er sogleich seine Seele, wie er versprochen hatte, dahin und brachte sie mit sich ins Paradies, wo die Seelen aller Gerechten um ihn sind, und lehrte, daſs er (nur) dem Leibe nach ins Grab gelegt wurde; er ging hinein zu den Leibern, die in den Gräbern sind, und versicherte sie der Auferstehung; ebenso tat er auch vermittels seiner Seele den Seelen der Gerechten und der Sünder, den Einen im Paradies, den Anderen im Scheol, und versprach ihnen die Rückkehr zu ihren
fol. 86a. Leibern.“ Kurz darauf: „Als er ins Paradies einging, führte er mit sich die Seele des reuigen Räubers, daſs sie mit ihm sei. Am Kreuze nahm er weg den Cherub und die Schärfe des

---

[1] J. Chrysostomus Sermo 7 in Genesim: Quare lignum scientiae boni et mali vocetur lignum illud; et quid sit: hodie mecum eris in paradiso. Migne, Patrologia Graeca LIIII, 607; das Citat p. 614.

Schwertes, welche das Paradies bewachten, und führte mit sich hinein die Seelen aller derer, die draufsen waren, von den Wächtern nicht eingelassen. Dort verkündigte er vermittels seiner Seele die Erlösung und Rückkehr zum Leibe, indem er nicht nur den Cherub wegnahm, sondern indem er sie auch sammelte, ins Paradies einführte und der Auferstehung des Leibes durch sein Wort versicherte. Und von da an bis jetzt und weiter bis zum Ende der Welt geht jede Seele eines jeden Gerechten, den Leib verlassend, ein in das Paradies und wohnt dort bis zur Zeit seiner Wiederkunft; die Seelen der Sünder aber sind im Scheol, weshalb die Schrift sagt, dafs Gott auch dort einging vermittels seiner Seele. In das Paradies erhob er nicht nur hauptsächlich die Seelen der Gerechten, sondern, wie ich glaube, auch die Engel. Denn wenn von dem, der grofs war vor den Engeln, nicht geschrieben steht, dafs er hineinging, sondern nur, dafs er von aufsen wachte, wie sollen wir da nicht zuversichtlich behaupten, dafs auch von jenen anderen geistigen Mächten Niemand dort Zutritt hatte?“

Neununddreifsigstes Kapitel,

welches zeigt, mit welchen Scharen und Ordnungen die Seelen sich vermischen nach der Trennung vom Leibe. fol. 86 b.

Mit welchen Scharen und Ordnungen vermischen sich die Menschenseelen, nachdem sie sich vom Leibe getrennt und ihn verlassen haben? Wir sagen: Die Seelen der Gerechten, Apostel, Martyrer, Propheten, Frommen und Heiligen sind, nachdem sie den Leib verlassen haben, mit den Engeln, und mit ihnen sind sie vermischt bis zur Auferstehung, weil die Engel über dem Himmel und auch im Paradiese sich aufhalten; die Seelen der Gottlosen und Bösen aber sind nach ihrer Trennung vom Leibe mit den Teufeln, mit ihnen vermischt bis zur Auferstehung. Dies erhellt aus folgenden Beweisen: 1. Geht es hervor aus dem Begriffe der Gerechtigkeit. Denn jene Seelen, welche in dieser Welt im Leibe befindlich herrliche, erhabene und den Engeln ähnliche Sitten ausgeübt, vermischen sich nach der Trennung vom Leibe mit den Engeln und sind mit ihnen, demgemäfs, dafs

es ihnen gerecht ist....?[1] Jene Seelen aber, welche im Leibe woh-
fol. 87a. nend in dieser Welt böse und häfsliche Sitten, welche den Teufeln gefallen und sie erfreuen, ausgeübt, sind nach der Trennung vom Leibe billigerweise mit den Teufeln vermischt und sind mit ihnen, demgemäfs, dafs es ihnen gerecht ist..... 2. Geht es daraus hervor, dafs nach der Trennung der Seele vom Leib Engel und Teufel zu ihr kommen und sich versammeln und auf beiden Seiten gegen einander zusammenstellen und jedes will, dafs sie mit ihm gehe, weshalb sie sich auch versammeln, wie wir im sechsunddreifsigsten Kapitel gezeigt haben. (3) Aus dem Briefe des hl. Athanasius (sic!), Bischofs der Stadt Athen, an Demophilus den Mönch[2]: „Es ist gut, diejenigen zu kennen, welche versuchen, dem Menschen Böses zu tun; nicht erst seit jetzt, sondern schon lange gehen sie darauf aus, und umgekehrt (diejenigen, welche versuchen,) dem Menschen Gutes zu tun, wozu sie geneigt sind. Denn in der Seele machen sie wohnen in jeglicher Weise“ und so fort; bis zum Ende steht es im sechsunddreifsigsten Kapitel.

Vierzigstes Kapitel,

das untersucht, welches nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde, die Seele oder der Leib oder beide zumal, und was das Bild Gottes ist, wonach der Mensch erschaffen wurde, und was
XXII. **das Gleichnis.**

fol. 87b. Was ist nach dem Bilde Gottes, die Seele, der Leib, oder beide zumal? Wir sagen: Die Seele allein, wie aus Folgendem hervorgeht: 1. Gott ist einfach, unkörperlich, unvergänglich und unsterblich; was ist nun von beiden das Bild, die Seele, welche dieselben Eigenschaften hat, oder der zusammengesetzte, vergängliche, körperliche, sterbliche Leib? Offenbar die Seele, nicht der Leib. 2. Welches ist nach dem Bilde Gottes, der Leib, der männliche und weibliche Bildung hat, oder die Seele, die

[1] Die Stelle, die sogleich wiederkehrt, ist ganz verdorben; sie lautet:
ܐܝܟ ܡܐ ܕܙܕܩܝܢ ܠܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ ܘܫܪܟܐ.

[2] Vgl. weiter oben p. 114.

darüber erhaben ist? Offenbar die Seele. 3. Wenn der Leib, der aus den Elementen zusammengesetzt ist, das Bild Gottes wäre, so wären auch die unvernünftigen Tiere nach dem Bilde Gottes, was schlecht und falsch ist. Somit ergiebt sich also, dafs die Seele allein nach dem Bilde Gottes ist.

Es ist nun zu untersuchen, worin die Seele nach dem Bilde Gottes ist, und wir sagen: in folgenden Eigenschaften: 1. Gott ist unsichtbar, unkörperlich, unsterblich; ebenso auch die Seele. 2. Wie Gott Alles beherrschend und wirklich sieht, so sieht auch fol. 88a. die Seele Alles in der Phantasie, aber nicht wirklich. 3. Wie Gott herrscht über die Geschöpfe, ...

In der Handschrift ist hier fast eine ganze Zeile leer.

so herrschen auch sie (die Menschen) unter den Fischen des Meeres und den Vögeln der Luft und so fort in Freiheit und Selbstherrschaft, die er der Seele gegeben. Denn wie Gott Alles, was er will, tut aus seiner Möglichkeit ....

Der Nachsatz ist hier wieder ausgefallen.

4. Darin, dafs dem Menschen die körperlichen Geschöpfe dienen, aber (alle) Geschöpfe Gott, ihren Schöpfer, loben[1], sowol die körperlichen als auch die unkörperlichen. 5. Darin, dafs der Mensch Künste ausübt, Häuser baut und schafft wie Gott, was weder den Engeln noch den unvernünftigen Tieren möglich ist. 6. Darin, dafs Gott den Menschen zu seinem Stellvertreter in diesem Universum gemacht hat, wie einen Diener, der die Stelle seines Herrn in dessen Stadt oder Haus vertritt. 7. Gott wirkt Wunder und Zeichen; er giebt Leben und tötet, er macht gerade die Buckligen und öffnet die Augen den Blinden, er bindet und löst den Himmel und so weiter. Das vollbringt Gott aus seiner Natur; er hat es aber auch dem Menschen gegeben aus Gnade und wie zum Geschenk. (8) Wie Gott unsichtbar in seiner Schöpfung ist und wirkt und sie leitet, so ist auch die Seele un- fol. 88b. sichtbar im Leibe und wirkt auf ihn ein und leitet ihn. (9) Gott sprach: „Lafst uns den Menschen machen in unserem Bilde“, Gen. 1, 26. nämlich in der Weise, in welcher das göttliche Wort Fleisch

[1] „Loben“ (mešabbeḥān) hat die Handschrift; aber es ist wol zu emendiren in „dienen“ (mešammešān).

annehmen und Mensch werden wird, vollkommen und ohne
1 Cor. 15, 47. Veränderung[1], wie der Apostel Gottes sagt: „Der erste Mensch ist Staub von der Erde, der zweite Mensch ist der Herr vom Himmel.“ Wie deshalb der Mensch, zusammengesetzt aus Seele und Leib, eine Person und eine zusammengesetzte Natur ist,
XXIII. so ist auch Christus aus Gottheit und Menschheit eine Person und eine zusammengesetzte Natur, wie auch derselbe Apostel
Hebr. 2, 14. Paulus sagt. Wie nämlich die Kinder teilnehmen am Fleische und Blute, so auch nimmt teil das göttliche Wort an der Menschheit; das heifst: wie die Seele der Kinder mit dem Fleische und Blute eine Person und eine zusammengesetzte Natur ist, so ist auch das göttliche Wort mit dem beseelten und vernünftigen Fleische eine Person und eine zusammengesetzte Natur. (10) Gott ist dreipersönlich: Vater, Sohn und heiliger Geist. Nicht gezeugt ist der Vater; der Sohn ist gezeugt, und der hei-
fol. 89a. lige Geist hervorgehend. In diesem Bilde schuf er auch die drei menschlichen Personen: Adam, Eva und Set; den Adam schuf er als nicht gezeugt, den Set als gezeugt, die Eva als hervorgehend. Das sind die Arten des Bildes Gottes, in dem der Mensch geschaffen wurde.

Untersuchen wir nun weiter, wodurch der Mensch das Gleich-
Gen. 1, 26. nis Gottes ist, weil geschrieben steht: „Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen in unserem Bilde und Gleichnisse.“ Wir sagen: Gott ist gut, gerecht, heilig und barmherzig in seiner Natur; den Menschen aber hat er gemacht, dafs er ihm änlich sei in seiner Güte, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Barmherzigkeit,
Luc. 6. 36. soweit dieses möglich ist; wie der Herr im Evangelium sagt: „Seid barmherzig, wie euer Vater im Himmel barmherzig ist.“

Untersuchen wir ferner über den Leib, der Bild Gottes genannt wird gemäfs seiner Verbindung mit der Seele; denn um dieser Verbindung willen teilt die Seele dem Leibe das Ihrige mit und nimmt und empfängt das des Leibes. Um der Ursache dieser Verbindung willen sagt man, dafs der ganze Mensch im
fol. 89b. Bilde und Gleichnisse Gottes sei. Denn der Name Mensch be-

---

[1] Vgl. die Anaphora bar Kephas: Verbum enim Deus factus est homo propria voluntate: *non immutatus* a natura substantiae suae, sed unione naturali et personali omnia haec nostra suscepit (Renaudot II, 393).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000138

zeichnet das Kompositum aus Seele und Leib, weshalb auch der selige Moses schrieb: „Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen in unserem Bild und Gleichnisse.“ Solange die Seele mit dem Leibe verbunden und vereinigt ist, teilt sie ihm mit den Namen Bild und Gleichnis Gottes, gemäfs der Vereinigung, nicht aber nach der Trennung. Deshalb ist die Seele an und für sich eigentlich das Bild und Gleichnis Gottes, der Leib aber wird so genannt gemäfs der Vereinigung und Teilnahme und in übertragenem Sinne. Gen. 1, 26.

Einundvierzigstes Kapitel,

welches zeigt, dafs die Toten von den für sie dargebrachten Opfern einen Nutzen haben. XXIIII.

Aus der Geschichte des Palad, Bischofs von Helpios[1] (sic!), über die Einsiedler: „Es verliefs Jemand diese Welt, der eine Frau und eine Tochter hatte, welche starb, als sie noch eine Katechumene war. Ihr Vater teilte den ihr zukommenden Anteil als Almosen den Armen aus. Auch ihre Mutter hörte nicht auf, Gott ihre Tochter anzuempfehlen, welche ungetauft aus der Welt geschieden war. Da hörte er im Gebete eine Stimme: Deine Tochter ist getauft, sei unbekümmert. Er aber glaubte nicht. Da sprach die unsichtbare Stimme wieder: Öffne das Grab. fol. 90a. Und er öffnete das Grab, fand sie aber nicht; denn sie war fortgenommen und zu den Gläubigen gelegt worden.“ Aus der einundvierzigsten Homilie des hl. Johannes (Chrysostomus), Bischofs von Konstantinopel, in den ersten Korintherbrief[2]: „Wenn sie als Sünder dahingegangen, so sollen wir uns freuen, deshalb, dafs sie abgeschnitten sind von ihren Sünden und nichts Böses

[1] Gemeint ist Palladius von Helenopolis Historia Lausiaca; doch konnte ich dort die erwähnte Begebenheit nicht finden. Vgl. den Kanon Jakobs von Edessa im Nomocanon des bar 'Ebraya: . . . an autem hujusmodi defuncti utilitatem capiant ex oblatione (die Häretiker) an non, Deus solus scit. Machabaei autem pro fratribus suis qui coacti ethnicos se fecerant, et *Pheladius* episcopus pro puella quae decessit, cum esset inter catechumenos, oblationem obtulerunt (Mai, Scrr. vett. n. coll. X nomoc. p. 39).

[2] Vgl. Migne, Patrologia Graeca LXI, p. 361.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000139

mehr hinzufügen können, und helfen sollst du ihnen nach Möglichkeit, nicht mit Tränen, sondern mit Gebeten, Fürbitten, Fasten und Almosen. Denn nicht ist das so obenhin erfunden, noch auch gedenken wir umsonst der Toten und bringen für sie das Opfer dar, indem wir bitten jenes geopferte Lamm, welches hinwegnimmt die Sünde der Welt, sondern damit ihnen von hier Trost zukomme. Noch auch ruft umsonst derjenige, der am Altare steht, wenn die furchtbaren Geheimnisse gefeiert werden: ‚Für diejenigen, die in Christo ruhen, und für die, welche ihre Gedächtnis feiern.' Denn wenn ihre Gedächtnis nicht gefeiert würde, (so würde auch das nicht gesagt werden)[1]. Denn nicht ist das Unsrige ein Theater; das sei ferne. Denn nach dem Befehle des Geistes wird es vollzogen. Helfen wir ihnen also und vollbringen wir ihre Gedächtnis. Denn wenn die Söhne Jobs das Opfer, das ihr Vater für sie darbrachte, reinigte, was widerstrebst du, dafs auch, wenn wir für die Toten Opfer darbringen, dies ihnen zum Nutzen sein wird? Denn
ol. 90 b. Gott ist gewohnt, den Einen statt der Anderen Gutes zu tun. Siehe, das zeigt Paulus, indem er sagt: ‚Damit von vielen Personen die Gabe in uns durch Viele Versöhnung sei für sie.'[2] Nicht also verdriefse es uns, wenn wir den Toten helfen, für sie ein Opfer darbringen [und dazu überreden, dafs für sie Gebete dargebracht werden.][3] Denn vorliegt die gemeinsame Gedächtnis des Erdkreises[4]. Vertrauend also beten wir für den Erdkreis; dann nennen wir sie mit den Martyrern, Bekennern und Priestern. Denn wir alle sind ja auch ein Leib, wenn auch ein Glied herrlicher ist als ein anderes, und von überallher können wir ihnen Verzeihung sammeln, von den Gebeten, von den für sie gebrachten Opfern und von denen, die mit ihnen genannt werden. Was bist du also traurig und betrübt, wenn du all diese Verzeihung dem Toten sammeln kannst?" — Aus der sechsunddreifsigsten Homilie des Nämlichen, der Erklärung des

[1] Nach dem Griechischen ergänzt.

[2] 2 Cor. 1, 11; bei Chrysostomus lautet die Stelle: ἵνα ἐν πολλῷ προσώπῳ τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν εὐχαρισθηθῇ ὑπὲρ ὑμῶν.

[3] Das Eingeklammerte fehlt bei Chrysostomus.

[4] So bar Kepha; im Original: καὶ γὰρ τὸ κοινὸν τῆς οἰκουμένης κεῖται καθάρσιον.

Johannesevangeliums[1]: „Wenn der Tote ein Sünder war und Gott gar sehr erzürnte, so geziemt es zu weinen, das heifst nicht zu weinen allein, denn das nützt demselben nichts, sondern das soll man tun, was demselben Trost verleihen kann: Almosen und Opfer. Die Ehrung der Toten besteht nicht in Jammern und Heulen, sondern in Hymnen und Psalmengesängen, und dafs er fol. 91a. in rechter Weise Trost empfange. Denn der Dahingeschiedene wird von den Engeln geleitet, wenn auch Niemand seinen Leichnam geleitet; wenn aber der Mensch unrein ist, so wird er dadurch nicht erhöht, auch wenn die ganze Stadt ihm das Geleite giebt. Verlangst du den Hingeschiedenen zu ehren, so sollst du ihn in anderer Weise ehren, indem du Almosen giebst.“ — Aus der dritten Homilie des Nämlichen, der Erklärung des Philipperbriefes[2]: „Nicht umsonst wurde von den Aposteln zum Gesetze gemacht, dafs bei den furchtbaren Geheimnissen die Gedächtnis der Toten stattfinde. Denn wir wissen, dafs grofser Nutzen und nicht geringer Gewinn ihnen daraus zufliefst. Denn wenn das ganze Volk steht und die Hände ausbreitet mit der Menge der Priester und dargelegt ist das göttliche, furchtbare Opfer, wie sollten wir da Gott nicht überreden, indem wir für sie flehen? Das über diejenigen, welche im Glauben starben. Die Katechumenen aber werden dieses Trostes nicht gewürdigt, sondern sie sind all dieser Hilfe beraubt, eine einzige ausgenommen. Was ist dies? Dafs wir den Armen für sie (Almosen) geben können. Diese Tat ist nämlich für sie Trost; denn wir tun es, indem Gott will, dafs wir von einander Nutzen haben. Warum verlangt er denn, dafs wir für den Frieden und den Be- fol. 91b. stand der ganzen Welt beten, warum für alle Menschen? Denn siehe, unter Allen giebt es hier Räuber, Gräberschänder, Diebe und solche, die voll sind von tausend Schlechtigkeiten; aber wir beten für alle Menschen, dafs vielleicht ihnen Bekehrung werde. Wie wir also für jene Lebenden beten, die sich in Nichts von den Toten unterscheiden, so können wir auch für die Abgestorbenen beten.“ — Ferner: „Es kämpften Judas Makkabi 2 Mach. 12, 37 sqq. und die Seinigen aus dem Hause Israel mit den Idumäern. Es

[1] Migne, Patrologia Graeca LVIIII, 348.

[2] Ibid. LXII, 294.

wurden besiegt die Juden[1], und sie kamen zu Judas nach dem (Sabbat)tage und sagten, sie würden nehmen und begraben die Leiber der Gefallenen in den Gräbern ihrer Väter. Und als sie dieselben begruben, fanden sie unter den Kleidern eines Jeden versteckt Gold von den Götzen von Jamnia, von welchen das Gesetz befiehlt, sich ihnen nicht zu nähern, und es wurde erkannt und Allen bestätigt, dafs sie wegen dieses Umstandes gefallen waren. Und Alle priesen Gott wegen seines gerechten Gerichtes, ihn, der das Verborgene an die Öffentlichkeit bringt und zeigt,
fol. 92a. und sie begannen zu beten und zu flehen zu Gott, damit nicht deshalb ihnen diese begangene Sünde angerechnet werde. Und es legte Judas dem ganzen Volke auf, dafs sie Geld geben mufsten, und er wälte aus dreitausend Silberlinge und schickte sie nach Jerusalem, damit man für dieselben Opfer darbrächte. Und er tat (damit) recht und gut um der Hoffnung der Auferstehung von den Toten willen. Denn wenn er eine Auferstehung von den Toten nicht geglaubt und erwartet hätte, so wäre es töricht und eitel gewesen, für die Toten zu beten und Opfer darzubringen. Denn er erwartete und harrte."[2] —

Ende des Buches über die Seele, das verfafst hat Moses bar Kepha, vollständig gemäfs der Kraft, die der Herr Jesus gab, dessen Name in Ewigkeit gepriesen sei.

(Epilog des Schreibers.)

Wenn nun Andere, die zeitliche Grofstaten vollbracht, zu eitlem Lohne der Gedächtnis ihrer Taten würdig erachtet werden, damit sie der Erinnerung künftiger Zeiten überliefert werden, und indem du ferner besonders siehst, wie die Israeliten, um das, was sie getan und vollbracht, zu einem guten Andenken

[1] So der Text gegen Septuaginta und Peschitta.

[2] Der Schlufs des Citates und mit ihm der Schlufs des Werkes scheint ausgefallen. In der Peschitta lautet er v. 45: „Denn er erwartete und harrte auf den Lohn, die Hoffnung und Ruhe, die denen bereitet ist, welche in Heiligkeit entschlafen sind. Deshalb schickte er Sühnopfer zu geben für die Sünden der Entschlafenen."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000142

vor Gott zu bringen, ihre Namen durch geschliffene und zusammengereihte Steine gebildet und dargestellt haben reihenweise im Ephod, um wie viel weniger werde also ich, Daniel Dalokaya[1], dem Range und der Kraft nach Diakon, den Werken nach aber der Tüchtigkeit ferne, ein Schüler des ökumenischen Lehrers Joseph, beraubt sein des guten Andenkens und der heiligen Gebete der scharfblickenden und gar ausgezeichneten Lehrer, welche in der Zusammenfassung der Darstellung vorliegender Gedanken, die von meiner Schwäche bearbeitet sind, zur Stillung ihres Durstes prüfen werden diese Zeilen, die von mir geschrieben wurden. Und indem ich, der ich mir demgemäfs grofse Mühe gab, Vertrauen besitze, dafs ich in meiner Armseligkeit einen Nutzen haben werde, vertraue ich in äufserst grofser Hoffnung, dafs mir das zum grofsen Nutzen sein werde und ich entrinnen werde den Schlägen, Unfällen und Mühsalen, die meinesgleichen fol. 92b. zustofsen in dieser dunklen Wohnung, durch Hilfe, Fürbitte, Anrufung und Gebet der verständigen und erfahrenen Gottesfreunde, und dafs ich für die Mühe und Einsicht des Studiums gewürdigt werde der Befreiung von der Bedrängung des Widersachers und Ruhe habe von meinen Unfällen, die mir zustofsen, und gewaschen erscheine von der Unreinigkeit und erhaben über die Anklagen der ungesetzlichen Handlungen, die ich authentisch (sic!) getan, und erlöst von der Verstofsung durch das Gebet derer, welche seine Gebote beobachten, und der Dekane (sic!), welche seine Aussprüche auf sich nehmen.

Wenn du aber, o verständiger Scholastiker, prüfest und findest ungewöhnliche Worte und dein Verstand sich darob verwirrt, so verbessere gemäfs der Fähigkeit deiner Einsicht. Nicht jedoch soll dein Herz sich wegwenden, und dem Tadel giebst du nicht Raum, und nicht wirst du das Wort des Apostels vergessen, noch umherirren um meiner Ungelehrtheit willen, weil durch die Gewalt der Ungelehrtheit bewegt und im Kreise der Torheit. Sondern eingedenk der Liebe, die der Gürtel der Vollkommenheit ist, gedenke meiner, des Sünders, mit einem Worte, in dem mir Nutzen werde, damit ich Erbarmen finde von seiten

[1] D. h. Daniel aus Daloka, einem Städtchen, das 41 000 Schritte von Samosata entfernt war (Assemani, Tract. de Monoph. no. 9. B. O. II).

des Schöpfers, der den Verlorenen wiederfindet, und indem du mir zu einem guten Andenken verhilfst, sollst auch du geheiligt werden und sollst verdoppeln deinen Lohn um das Doppelte, indem du mich mit einem Segenswort aus deinem Munde entlässest, und auch jene, die um mich Sorge genommen, meine leiblichen und geistigen Eltern, eingedenk des Wortes des Apostels und das Gebot erfüllend, dafs wir beständig für einander
Jac.5,16. beten sollen, damit wir geheilt werden.

Am Sonntag, am achten Tage des ersten Tischri im Jahre 1546, im nördlichen Kloster des bar Sauma, das bei den Dörfern Ḥašrai und Begadšēh in dem von Gott bekräftigten Lande von Mardē.

III. Anmerkungen.

I. Bar ʿEbraya in seinem Buch der Strahlen, seinem kürzeren theologischen Kompendium (Cod. syr. vat. 169, fol. 103b bis 106), kennt drei Arten der Seele, die vegetative, sensitive und vernünftige. Die vegetative Seele definirt er als „die erste Entelechie (ܫܘܡܠܝܐ) eines natürlichen, organischen Körpers, indem derselbe hervorgebracht wird, wächst und sich nährt"; deshalb schreibt er ihr auch drei Kräfte zu, eine nährende, wachsen machende und hervorbringende. Von der sensitiven Seele giebt er dann an, sie besitze fünf äuſsere und fünf innere Sinne (regšē barrāyē, gavvāyē); die ersteren sind die bekannten fünf Sinne; die letzteren dagegen: sensus communis (regšā gavvānāyā) oder Phantasie, Einbildung (haggāgā), Vorstellung (vahm), Erinnerung und Bewegung, welche wiederum eine antreibende (ḥēfānāyā) und als solche konkupiscibel und irascibel, oder eine tätige ist.

II. Gedanke wie Beispiel sind jedenfalls herübergenommen aus Aristoteles: De interpretatione 1, 4 sqq. Vgl. auch die Übersetzung der aristotelischen Stelle von Georg dem Araber bei Hoffmann: De re hermeneutica apud Syros p. 22. Wenn dann bar Kepha dem Aristoteles hier auch den Satz zuschreibt: „Die Namen bezeichnen die Begriffe", so hat er wol de interpr. 1 im Auge: τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαιρέσεως νοήματι.

III. Der Philosoph, den unser Autor hier Aḳrāṭīs nennt, ist wol identisch mit jenem Philosophen, der bei bar ʿEbraya im Buch von dem „Leuchter des Heiligtums" (Cod. syr. vat. 168, fol. 209b) Aḳrāṭōs genannt wird: „Andere haben gesagt, nicht so, sondern die Seele ist Wind (rūḥā), der vom Herzen zum Gehirn steigt; zu diesen gehört Aḳrāṭōs." Wer aber hier gemeint sei, ist mir nicht klar; möglicherweise ist Anaxagoras darunter zu verstehen, dem wenigstens

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000145

teilweise solche Ansichten zugeschrieben wurden[1]. — Aber auch von Heraklit berichtet Aristoteles: De anima I, 5 Ähnliches.

IIII. Genau finde ich die Definition des Aristoteles wiedergegeben in dem bereits erwähnten Buch „Der Leuchter des Heiligtums“ des bar ʿEbraya fol. 212a: „Aristoteles definirt die vernünftige Seele, indem er sie nennt die erste Entelechie oder Vollendung eines natürlichen, organischen Körpers, der virtuell lebt.“ Diese Begriffsbestimmung, heifst es ebendort fol. 209b, sei von allen Christen und einigen Muhammedanern angenommen worden; doch sei sie nicht in allseits tadellos. „Denn Aristoteles sagt, die Seele erkenne nur die Allgemeinheiten (kollānāyātā), nicht die Teilwesen (mnātānāyātā). Ferner sagt er, Seele sei der tätige oder leitende Verstand der Mondsphäre, welcher die Daseinswelt beherrsche; auch sei sie vergänglich und nicht von Gott. Ferner sagt er, dafs sie, einmal vom Leibe getrennt, ihm nicht mehr anhaftet.“ Das sind Vorwürfe, die bar Kepha noch nicht gekannt, aber seitdem ist auch die arabische Aristotelik erst zur Blüte gekommen.

V. Es ist dies diejenige Kraft, die Babai der Grofse in seinem Kommentar zu den Centurien des Evagrius (Cod. syr. vat. 178) haunā ʿarṭelāyā (reine Vernunft) nennt (fol. 92a) und deren Tätigkeit unter dem Namen ܬܐܘܪܝܐ θεωρία namentlich bei den nestorianischen Mystikern eine aufserordentlich grofse Rolle spielt.

VI. Jene Seelenkraft, die ich im Text mit Intellekt (yadō ʿtānūtā) bezeichnet habe, entbehrt, so oft sie genannt wird, jeder Erklärung. Payne-Smith[2] giebt an, das Wort werde von bar ʿAli, bar Bahlul und Karmsedinoyo mit ʿilmu 'lmashūr wiedergegeben. Almashūrāt seinerseits wird von Freytag[3] als = bekannt, ἔνδοξος, wiedergegeben, wozu vergleiche Aristoteles, Topik 1, 1: Ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις. Vgl. auch die Definition der Topik, die ibn Haldun im sechsten Buche der historischen Vorrede[4] giebt: „Qui traite du raisonnement qui sert à détruire les propositions captieuses, et à réduire en silence l'adversaire et des arguments d'une probabilité avouée dont on doit y faire usage.“

---

[1] Zeller, Die Philosophie der Griechen I, 823.

[2] Thesaurus Syriacus, Oxonii 1879, I, 1558.

[3] Lexicon Arabico-Latinum, Halle 1833, II, 461.

[4] De Sacy, Anthologie grammaticale arabe, Paris 1829, p. 473.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000146

VI. Über die Seelenkräfte findet sich bei syrischen Schriftstellern wenig Übereinstimmung. Ephrem[1] soll der Seele besonders Vernünftigkeit, Unsterblichkeit, Unsichtbarkeit zuschreiben. Von den Monophysiten schreibt Johannes von Dara (circa 830) in seinem Buch von der Seele (Cod. syr. vat. 147, Auszug) fol. 152b derselben zwei Kräfte (Leben, Vernunft) und fünf Teile (Phantasie, Gefühl, das nährende Prinzip, Denkfähigkeit und νοῦς) zu, während bar ʿEbraya in dem bereits erwähnten „Buch der Strahlen“ fol. 106a jedenfalls mit Beziehung auf den aristotelischen νοῦς θεωρητικός und πρακτικός ihr eine theoretische und praktische Kraft (tēōrīṭīkīa praḳṭīkīa) beilegt. — Von den Nestorianern sagt Babai der Grofse, der Archimandrit des Klosters auf dem Berge Izala (circa 600), in seinem Kommentar zu den Centurien des Evagrius (Cod. syr. vat. 178) fol. 12: „Die Seele besitzt in ihrer Person Leben und Vernunft, und man weifs, dafs sie drei Teile hat: Konkupiscibilität, Irascibilität und Gedanke.“ Elias von Anbar (circa 920) lehrt in seinem grofsen Gedicht: „Kapitel oder Hauptstücke der Wissenschaften zum Unterricht der Lernbegierigen“[2] fol. 121a: „Die Seele hat drei Kräfte ihrer Natur nach: Vernunft, Konkupiscibilität und Irascibilität, und diese bringen hervor ein wahrhaftiges Bild des Geheimnisses der Dreifaltigkeit.“ Georg, Metropolit von Arbela (circa 960), lehrt in seiner Erklärung der kirchlichen Offizien[3], p. 64: die Seele besitze zehn Sinne, nämlich die fünf leiblichen Sinne, ferner Nus, Phantasie, Wort, Einsicht und Gefühl. Endlich nennt der berühmte streitbare Katholikos Timotheus I. († 820) in seinem langen Brief über die die Seele an „Rabban Bochtišoʿ, Diakon und Arzt des Königs“[4], p. 285 zwei accidentelle Kräfte der Seele: Konkupiscibilität und Irascibilität, sowie zwei natürliche Kräfte derselben: Verstand und Wille.

VIII. Aristoteles, Kat. 14, 1: κινήσεως δέ ἐστιν εἴδη ἕξ, γένεσις, φθορά, αὔξησις, μείωσις, ἀλλοίωσις, ἡ κατὰ τόπον μεταβολή, indem er hier κίνησις (Bewegung) im weitern Sinne gleich μεταβολή (Veränderung) fafst; vgl. dazu besonders Metaph. XI, 2. 3. — Wenn dann bald

---

[1] Eirainer, Der hl. Ephräm der Syrer, Kempten 1889, p. 29.

[2] Cod. syr. vat. 183; in der Überschrift wird er hier genannt: „Diakon der Kirche von Peroz Šabur, das ist Anbar“, nicht, wie Assemani meint (B. O. III, 258), Bischof von Anbar.

[3] Nach einer Handschrift der Bibliothek der Propaganda: Museo Borgiano K. VII, 7.

[4] Mus. Borg. K. VI, 3.

darauf die Bewegung definirt wird als Übergang von der Potenz zum Akt, so ist das wol dasselbe, wie wenn Aristoteles sagt: ἡ τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατὸν ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν.

VIIII. Jakob Bartellaya, Bischof von Tagrit († 1241), definirt in seinem „Buch der Schätze“ (Cod. syr. vat. 159) fol. 70aα die Seele als eine geschaffene, sich selbst bewegende, unkörperliche Substanz. — Bar ʿEbraya im „Leuchter des Heiligtums“ meint fol. 212a, die beste Definition der Seele sei die, welche Gregor von Nyssa im Gedicht an Macrina (wahrscheinlich Macrina de anima et resurrectione) gebe: „eine geistige, geschaffene, lebendige, vernünftige Natur, die frei ist von dieser körperlichen Materie und in dem Organ der körperlichen Sinne die Tätigkeit und Kraft ihres Lebens zeigt.“ — Von den Nestorianern definirt Timotheus I. in dem bereits erwähnten Brief an Bochtišoʿ p. 277 die Seele als eine geistig wahrnehmbare, lebendige, vernünftige, bewegliche, unsterbliche, unsichtbare Natur, die aus Nichts nach dem Willen Gottes geschaffen wird im Leibe zur Vollendung (šūmlāyā = ἐντελέχεια) und Zusammensetzung zu einem Menschen, einer Natur und Person, die sich trennt und wieder verbindet mit dem Leibe und unzertrennbar mit ihm verharrt in Ewigkeit in der Kraft des Heiligen Geistes. — Elias von Anbar in seinen Hauptstücken meint fol. 329, sie sei eine lebendige, dünne, vernünftige, in sich selbst bestehende, einfache, unsterbliche Substanz. — Eine ganz materialistisch sich ansehende Definition findet sich in einem anonymen nestorianischen „Traktat über den Glauben“ (Cod. syr. vat. 179) fol. 76b: „eine dünne, einfache, leuchtende Substanz und Bild Gottes.“

X. Johannes von Dara in seinen „vier Büchern von der Auferstehung“ (Cod. syr. vat. 100) giebt von der Lehre des bar Daiṣan eine von der gewöhnlichen Überlieferung ziemlich abweichende Darstellung, welche dem Manichäismus näher steht als der Gnosis, und die ich um ihrer Eigentümlichkeit willen aufnehmen will. Er sagt fol. 3bα: „Bar Daiṣan sagt: von fünf Wesen ist diese ausgebreitete (Maro: sichtbare) Welt, Feuer, Luft, Wasser, Licht, Finsternis. Und jedes von ihnen war getrennt stehend auf seiner Seite; das Feuer im Osten, die Luft im Westen, das Wasser im Norden, das Licht im Süden; in der Höhe war ihr Herr, die Finsternis, ihr Feind, in der Tiefe. Einmal aber geschah es, sei es absichtlich oder durch Zufall, da stiefsen sie auf einander, und es stieg herauf die Finsternis, und es flohen die Wesen vor ihr und sie nahmen ihre Zuflucht zu dem Oberen, dafs er sie rette vor der Finsternis. Er schickte das Wort (memra) seines Gedankens, den Messias, der schnitt ab die Finsternis

von den Wesen, und sie fiel hinab in die Tiefe ihrer Natur; er aber brachte jedes Wesen in seine Ordnung und aus der vorhandenen Mischung bildete er diese Welt, und siehe, diese Mischung wird gereinigt bis ans Ende der Welt." Diese Stelle findet sich dann wörtlich wiederholt in (Pseudo-) Johannes Maro, Erklärung der Liturgie des mar Jakob, des Apostels und Bruders des Herrn (Cod. syr. vat. 101, fol. 97 sqq.) fol. 159b; es ist dieses Werk aber nichts anderes als eine maronitische Überarbeitung eines solchen Werkes von dem Jakobiten bar Ṣalibi, welches Original, vorhanden in Cod. syr. vat. 102, diese Stelle nicht hat. — Aufserdem erwähnt Johannes von Dara an dieser Stelle als Anhänger einer dualistischen Emanationslehre Mani, Marcion, Menander, Karpokrates, die Magier (!), Valentin und Tatian.

XI. Für den Generatianismus finde ich bei allen Autoren, die ich vergleichen konnte, nirgends ein Zeugnis, einen einzigen Schriftsteller vielleicht ausgenommen, nämlich ʿAmvai (die Handschrift nennt ihn Priester und Arzt, sonst konnte ich nirgends etwas über ihn finden), der in seinem Gedichte „über die Auferstehung der Leiber" (Cod. syr. vat. 96, fol. 100 sqq.) fol. 103b von einem Samen der Seele spricht, der den Leib trage. — Elias von Anbar in seinen Hauptstücken kennt und verwirft fol. 167b eine Lehre der Philosophen, nach welcher die Seele der Atem (nešamtā) des Weibes zur Zeit des Beischlafs wäre.

XII. So lehrt Aphraates, der persische Weise, von dem, was er ψυχή nennt, dafs sie im Leibe des Menschen erschaffen werde[1]. — — Babai in seinem Kommentar in Evagrius sagt fol. 41: „Die Seele wird nicht von einer andern Seele hervorgebracht, sondern nach dem Worte der Propheten vom Schöpfer im Leibe geschaffen. — Timotheus I. an Bochtišoʿ p. 278: „Geschaffen wird die Seele nach dem Willen Gottes im Leibe, in welchem sie wohnt."

XIII. Die Präexistenzlehre des Origenes „des Häretikers" scheint in der jakobitischen Kirche nur in dem edessenischen Mönch Stephan bar Ṣudaili (circa 500) einen Vertreter gefunden zu haben. Zwar soll derselbe nach einem Briefe des Philoxenus von Mabug an die Priester Abraham und Orestes einmal an seine Tür geschrieben haben: „Omnis natura Divinitati consubstantialis est" (B. O. II, 30 sqq.), also eigentlich Pantheist gewesen sein; aber ab-

[1] Wright, The homilies of Aphraates, the Persian sage, London 1869, vol. I, p. 125.

gesehen davon, dafs solche Lehren bisweilen auch dem Origenes selbst zugeschoben wurden[1] und einem Verteidiger der Präexistenz auch leicht zugeschoben werden können, ist auch seine Eschatologie offenbar dem Origenes entlehnt. Denn wenn Philoxenus ihm dort weiter vorwirft, dafs er mit Rücksicht auf Luc. 13, 32 gelehrt habe, der Freitag (σήμερον) sei diese böse Welt, der Samstag (αὔριον) sei die Ruhe nach dem Ende, der Sonntag aber sei die Vollendung, wo Gott Alles in Allem sein werde, so ist unter diesem Ruhesabbat doch wol nicht ein „ex Millenariorum errore voluptuosae cujusdam vitae status" zu verstehen, wie Assemani (B. O. II, 32) meint, sondern es ist einfach die Zwischenzeit bis zur ἀποκατάστασις τῶν πάντων gemeint; und wenn weiter bar Ṣudaili sagt, dafs nach dieser Apokatastasis Gott Alles in Allem sein wird, so deckt sich das wörtlich mit dem Schlufs des dritten Buches περὶ ἀρχῶν[2]. Dagegen entstand unter dem Katholikat des Ezechiel (567—580) in der nestorianischen Kirche durch Ḥannana Ḥadyabaya, einen berühmten Lehrer der Schule von Nisibis, ein Origenistenstreit. Von diesem Ḥannana sagt mar Babai, der standhafte Vorkämpfer der nestorianischen Orthodoxie und Klosterreformator jener Zeit, im Kommentar in Evagrius fol. 144b, dafs der Schlechtigkeit des Ḥannana und Origenes zufolge Gott und die Geschöpfe einer Natur sind, und in der Geschichte des Martyrers Georg[3] sagt er von ihm p. 102: „Und Gott macht er endlich, leidend, sterblich und teilbar, leugnet die Auferstehung der Leiber und (behauptet), dafs nur allein die Seelen Erlösung haben werden; Gericht und Vergeltung gebe es nicht; nicht sündige, wer hurt und ehebricht, weil es so von seinem Horoskop in ihn gelegt sei, und zuletzt, so sagt er, würden alle Menschen dieselbe Natur wie Gott haben, wie Origenes, der Heide der Heiden, gesagt hat. Von dieser Ketzerei ist diese arme Stadt (Nisibis) schon lange inficirt." Aber wahrscheinlich wird Ḥannana gerade so wie sein Schüler Joseph Ḥazzaya nur präexistenzianische und origenistische Irrtümer vorgetragen haben. Von dem Letzteren bezeugt übrigens ein arabischer Nomokanon[4] ausdrücklich, er habe gelehrt, dafs die Seele nicht mit dem Leibe geschaffen sei, sondern mit Gott voraus existirt habe. Wenn dann Babai dem Ḥannana weiter vorwirft, dafs er antinomistische Lehren vortrage, so

---

[1] Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, Münster 1862, p. 492. [2] Schwane a. a. O. 503.

[3] Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Martyrer, Leipzig 1880, p. 91 sqq.

[4] Assemani B. O. III, 100.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000150

ist das von einem so ernsthaften Manne, dem Wiederhersteller der Schulordnung in Nisibis (B. O. III, 82; IIII, 928) wol kaum zu glauben; wol glaublich aber ist, dafs die Lehren von der Präexistenz und namentlich von der Apokatastasis, wenn sie einmal populär wurden, wie es hier der Fall war, zum praktischen Antinomismus führten. Wahrscheinlich deshalb ging man denn auch schon so bald und so oft gegen diese neue Schule vor und stellte sie mit der alten Häresie der Meṣallianer zusammen. Schon der erste Kanon des Ezechiel auf der Synode zu Seleucia (B. O. IIII, 183 sq.) ist gegen die „Meṣallianer" gerichtet, welche Eucharistie, Fasten und Psalmengesang verschmähten und Lohn und Strafe leugneten. Der zweite Kanon des Išoʿjahb Arzunaya (588) geht dann schon direkt gegen die Lehre des Ḥannana, indem er befiehlt, an den Kommentaren des Theodor (von Mopsueste) festzuhalten, und denjenigen anathematisirt, der einem Anderen folge, wie Ḥannana getan, der dem Chrysostomus (?) gefolgt sei. Von der Synode des Sabrišoʿ (596) heifst es sogar, dafs sie zusammengekommen sei wegen einiger Mönche, die lehrten, die Sünde sei der Natur eingepflanzt, Adam sei unsterblich erschaffen worden, in Christo seien nicht zwei Substanzen, und welche die Kommentare des Theodor verwarfen. Wenn dann später noch Georg von Arbela in der „Erklärung der kirchlichen Offizien" (Cod. syr. vat. 149) von dem „seligen" Abraham bar Lipheh, dem Lehrer des Patriarchen Timotheus I., berichten kann (fol. 139), er habe gelehrt, dafs die Seelen auch vor ihrem Eintritt in die Leiber Empfindung haben, „was doch die heiligen Väter zensuriren", und wenn eben dieser Timotheus es noch für notwendig fand, so wie einst Sabrišoʿ die Schriften des Ḥannana (vgl. B. O. III, 184), seinerseits die des Joseph Ḥazzaya zu zensuriren, wie aus dem Synodalschreiben seiner ersten Synode im Jahre der Higra 174, bestätigt auf der zweiten Synode von 189 (nach Wüstenfelds Tabellen 20. Mai 790 bis 10. April 791, und 8. Dez. 804 bis 29. Okt. 805), hervorgeht[1], so hat bar Kepha wol nicht übertrieben, wenn er weiter unten (p. 89) sagt, dafs auch Leute unserer Zeit, die sich Christen nennen, aber Häretiker sind, die Präexistenz lehren.

XIIII. Ebenso sagt bar ʿEbraya im „Leuchter des Heiligtums" fol. 235a: „Es ist zu wissen, dafs alle Lehrer der Kirche darüber einig sind, dafs die Menschenseelen nicht von Ewigkeit sind, sondern dafs sie einen Anfang haben; dagegen sind sie über die Zeit ihrer

[1] Abgedruckt in der Übersetzung der Kanonensammlung des ʿAbdišoʿ de Ṣauba bei Mai, Scriptorum veterum nova collectio X, 165.

Schöpfung geteilt, indem der hl. Ephrem, Jakob (von Sarug?), Philoxenus von Mabug und Theodoret von Cyrus sagen, dafs zuerst der Leib gebildet und dann in ihm die Seele geschaffen werde; .... die griechischen, orthodoxen Lehrer aber, wie Basilius und Gregor, verwerfen diese beiden Ansichten und sagen, dieselben seien zugleich erschaffen; und dafs ihre Ansicht die richtige ist, das bezeugen die Beweise, die sie vorbringen." Im „Buch der Strahlen" sagt er aber dann fol. 111, das gemeinsame Wachsen von Seele und Leib sei erst von der Ausgestaltung des Leibes, nicht von der seminatio an anzunehmen; deshalb lehrten Ephrem, der von Sarug, Mabug und Cyrus, dafs nach der Ausbildung des Leibes die Seele geschaffen werde. — Die nach bar Kepha „syrische" Anschauung über den Zeitpunkt der Seelenschöpfung fand ich aufserdem noch bei einigen Nestorianern. So sagt Babai in seiner Schrift „gegen diejenigen, welche sagen, dafs, wie der Leib und die Seele, so auch Logos und Mensch eine Person seien" (Cod. syr. vat. 178, fol. 229 sqq.): „In seiner Bildung im Mutterleib, bis die Seele ihm eingehaucht wird, ist er wie ein Pflanzentier (ḥayyūt neṣbetā)", und im Kommentar in Evagrius, fol. 24: „Unsere vernünftige Seele entsteht nicht dadurch, dafs sie von einer andern Person getragen wird, sondern um ihrer Vereinigung mit dem Genossen willen wird sie in ihm heimlich geschaffen und gemeinsam treten sie in die Welt." Timotheus I. sagt an Bochtišoʿ p. 278, 279: „Geschaffen wird die Seele nach dem Willen Gottes im Leibe, in dem sie wohnt, nach der Vollendung seiner Bildungen." Išoʿdad, Bischof von Ḥedata (circa 850), lehrt in seiner Erklärung schwieriger Worte und dunkler Ausdrücke der Heiligen Schrift (Cod. syr. vat. 457) fol. 39a: „Auf seinen Wink wird gemäfs der Vollendung des Kindes die Seele eingehaucht." Elias von Anbar endlich in seinen Hauptstücken sagt fol. 168a: „Wenn die Zusammensetzung des Leibes vollendet ist, dann wird von dem Winke Gottes die Seele eingehaucht."

XV. Diese Ansicht als die der griechischen Lehrer sowie des bar Kepha und des Johannes von Dara kennt auch Dionysius bar Ṣalibi in seiner Evangelienerklärung (B. O. II, 159), wo er sich selbst denselben anschliefst; auch schreibt er diese Ansicht aufserdem noch zu den drei Jakoben, dem von Sarug(!), Edessa und Mitylene (ibid. p. 158).

XVI. Über diese Frage schreibt Timotheus I. an Bochtišoʿ (cap. 2, p. 280—283): Man dürfe nicht fragen, wo die Seele sei; denn diese Frage könne man nur stellen da, wo eine räumliche Ausdeh-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000152

nung vorhanden sei, was nur bei Körpern zutreffe. Von der Seele könne man nur sagen, sie sei im Leibe wie etwas Unkörperliches im Körperlichen, ähnlich wie auch die Engel in der Welt seien oder das Licht in der Luft. Doch dürfe man nicht einwenden, dafs dann die Seele unbegrenzt sei, indem ihre Grenze darin liege, dafs sie geworden sei. Elias von Anbar meint in seinen Hauptstücken fol. 168b: „Die Seele ist im Leibe wie die Lampe im Haus, und nicht weifst du, wo sie wohnt; indem der ganze Leib ihr Aufenthalt ist, bleibt ihre Wohnung dem Verstande verborgen."

XVII. Auch Johannes von Dara und Jakob Bartellaya kennen die Unterscheidung von Nus, Pneuma und Psyche und nehmen dieselbe auch als eine accidentelle an. Ersterer in dem Buch von der Seele (fol. 136b) hält den Nus einfach für den Verstand, die Psyche für die Durchschnittsmenschenseele, das Pneuma dagegen für die Seele der Heiligen. Letzterer dagegen in dem „Buch der Schätze" (fol. 70aβ) teilt konsequenter ein: Psyche die Seele des Sünders, Pneuma die des Gerechten, Nus dagegen die des Vollkommenen. — Äufserlich verwandt mit dieser Einteilung ist die trichotomistische Auffassung von der Psyche als dem belebenden Prinzip und dem Pneuma als der eigentlichen vernünftigen Seele. Diese Auffassung findet sich bei dem ganz einzig dastehenden Aphraates, besonders in seiner Homilie über die Mönche[1]; des Zusammenhanges wegen reden wir davon jedoch besser da, wo wir vom Seelenschlaf handeln werden. Aufserdem fand ich diese Lehre noch vertreten bei dem zu allen Seltsamkeiten geneigten Nestorianer Elias von Anbar, der in seinen Hauptstücken (fol. 2a und 121a) in dieser Einteilung in Leib, Psyche und Pneuma ein Bild der Trinität erkennen will und dann ebendort (fol. 331b) das Pneuma, das er hier, die Bedeutung verkehrend, als Lebenskraft fafst, die Mutter des Leibes, die Psyche dagegen, als die vernünftige Seele, dessen Schwester nennt. — Etwas zweideutig drückt sich die maronitische Rezension der Jacobusliturgie aus. Nach dem pseudomaronischen Kommentar in dieselbe betet (fol. 223a) der Diakon in der commemoratio fidelium defunctorum: „Der nahm ihre Seelen und Geister, mache sie würdig in seinem Erbarmen der Sündenvergebung", worauf der Priester betet (fol. 232b): „Bringe zur Ruhe ihre Seelen, Leiber und Geister" etc. Ebenso hat der Text bei Renaudot[2]. Das „syrische", das heifst jakobitische Missale[3] dagegen, das in diesen Gebeten sonst gleich lautet,

[1] Wright l. c. p.125 sqq. [2] L. c. II, 37.
[3] Missale syriacum, Romae 1843.

hat p. 172 nur „Seelen und Leiber", während das zu demselben 1881 in Mossul gedruckte Diakonikon p. 28 die Lesart „ihre Seelen und Geister" erhalten hat.

XVIII. Die Lehre vom sogenannten Seelenschlaf wurde nach den bis jetzt bekannten Quellen in der syrischen Kirche zuerst vertreten von Aphraates. Seine Theorie beruht aber, im Gegensatz zu den späteren, derselben Anschauung huldigenden Nestorianern, auf seiner trichotomistischen Auffassung des Menschen. Nach seiner Homilie über die Mönche und der über die Auferstehung[1] empfängt der Mensch in der Geburt nur die Psyche, welche allerdings nach diesen Stellen die vollständige menschliche Seele ist; in der zweiten Geburt, der Taufe, erhält er dann dazu noch das Pneuma, welches ein Teil der Gottheit ist. Dieses Pneuma nun kehrt auch von Zeit zu Zeit auf Besuch zu dem zurück, der es gesandt hat, und dann kommt der böse Feind, den Menschen zu versuchen; gelingt es ihm, denselben zu verführen, so weicht das Pneuma ganz. Im Tode wird nun die Psyche mit dem Leibe begraben und bleibt in einem sehr malerisch beschriebenen Traumschlaf bis zur Auferstehung; das Pneuma dagegen kehrt zu seiner himmlischen Natur zurück, um vor Gott des Begrabenen zu gedenken. Wenn dann die Zeit der Auferstehung kommt, so empfängt das Pneuma aus sich selbst eine grofse Kraft; es öffnet das Grab und läfst auferstehen, was in ihm begraben war. Psyche und Leib werden von dem Pneuma verschlungen, das nun Christo entgegenfliegt; die Gottlosen aber stehen auf als Psychiker. Wie es scheint, sind von ihm hier zwei verschiedene Systeme zu einem verarbeitet. Denn einerseits ist ihm die Psyche die eigentliche und einzige Seele, in der ja alle Nichtgetauften und alle Sünder ewig leben müssen, und das Pneuma erscheint hier nur als eine lebhaft ausgemalte inhabitatio Spiritus Sancti in justis; andererseits dagegen erscheint ihm die Psyche nur als das physische Lebensprinzip, das von dem Leibe, ob lebendig oder tot, sich nicht trennen lasse, eine Anschauung, die er bei seiner grofsen Bekanntheit mit dem Judentum wol rabbinischen Lehren über den נפש entnommen haben dürfte. Gegen diese und andere Lehren des Aphraates schrieb der Monophysit Georg, Bischof der Araber (von 686—724), einen Brief an den Presbyter Ješuaʿ[2].

---

[1] Wright l. c. p. 125 sqq., 154 sqq.

[2] Abgedruckt bei Lagarde, Analecta syriaca p. 108 sqq.; vgl. besonders Ryssel, Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber (Theologische Studien, 1883, p. 333).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000154

Wol auf einer andern Grundlage beruht die bei den späteren Nestorianern vielfach verbreitete Seelenschlaflehre. Wenn wir einige Stellen, die unter dem Namen Ephrems herumgehen[1], sowie zwei noch zu erwähnende, zweifelhaft echte Stellen aus Isaak dem Grofsen ausnehmen, so scheint diese Lehre wirklich auf die nestorianische Kirche zu beschränken; auch dürfte bar Kepha nicht übertreiben, wenn er sagt: Die Nestorianer lehren den Seelenschlaf; denn gerade seiner Zeit gehören die meisten mir bekannt gewordenen Vertreter dieser Ansicht an[2]. Wenn wir nun nach dem Grund dieser Lehre fragen, so dreht sich die Beweisführung gewönlich darum: der Mensch bestehe aus Leib und Seele; die Seele könne mit der Aufsenwelt nur in Verbindung treten durch den Leib, sie sei die Entelechie (šūmlāyā) des Leibes. Es war also wol die aristotelische Unterscheidung von Materie und Form, was sie dazu brachte, speziell der Satz, dafs die Seele die Form des Leibes sei, ein Satz, den auch unser bar Kepha kennt und nicht versteht. Waren es ja doch die Nestorianer gewesen, welche den Aristoteles zuerst übersetzt hatten, und waren es auch zunächst sie, welche gerade in dieser Zeit denselben an die Araber übermittelten. Am vollständigsten scheint mir die ganze Lehre dargelegt an einer Stelle: Cod. add. 14529, fol. 71β sq., welche ich der gütigen Mitteilung Professor Bickells verdanke. Dieselbe findet sich dort allerdings unter Schriften Isaaks des Grofsen, aber wegen des Widerspruchs mit anderen Stellen erscheint mir ihre Echtheit zweifelhaft. Sie ist in Frage und Antwort abgefafst, am

---

[1] Vgl. besonders: Römische Ausgabe III, 225, 242; Bickell, Carmina Nisibena 137; Zingerle, Chrestomathie 313, 314, 320; Cod. syr. vat. 95, fol. 29 a: „Erlöse von der Pein Deine Diener und Verehrer, welche ruhen in Deiner Hoffnung; mache sie auferstehen, rette sie von der Finsternis, dafs sie mit Dir eingehen in das Brautgemach. — Wolken Deines Lichtes, Thau Deiner Gnade, Regen Deiner Verzeihung thauen herab auf das Angesicht derer, welche ruhen in Deiner Hoffnung in Rechtgläubigkeit. Denn siehe, sie sind eingeschlossen im Scheol und erwarten Deinen grofsen Tag, dafs er komme und sie erfreue und dem Hoffnung bringe, der keine Hoffnung hat.“ — Im Testament dagegen polemisirt Ephrem mit Beziehung auf 1 Cor. 15, 29 gegen den Seelenschlaf (vgl. B. O. I, 143; Overbeck p. 145).

[2] Vgl. Guidi, Testi orientali inediti sopra i sette dormienti di Efeso p. 50, Anm.: „Del resto la credenza, che le anime, dopo la morte, restassero prive di senso fino alla risurrezione, era commune fra i Nestoriani almeno dal IX secolo; ed altre credenze analoghe, siccome quella, che le anime dei giusti dimorassero fino alla risurrezione nel Paradiso terrestre, erano tenute anco dai Giacobiti fino dal medesimo secolo almeno.

Schlusse aber leider unvollständig. „Schüler: Wie sind die Seelen der Gerechten und der Gottlosen, nachdem sie den Leib verlassen? Lehrer: Wie Kinder im Mutterleibe sind sie. Schüler: Haben die Seelen der Gerechten Erquickung über ihre guten, oder die Seelen der Gottlosen Beschwerde über ihre bösen Werke? Lehrer: Weder die Seelen der Gerechten haben Erquickung über ihre guten, noch die Seelen der Gottlosen Beschwerde über ihre bösen Werke, denn gleich nach der Trennung verlieren Seele und Leib Sinne und Denken. Denn nicht lebt oder sieht der Leib ohne Seele, noch sieht oder spricht oder hört oder weifs die Seele ohne Leib. Schüler: Wenn sie aber alles dessen beraubt ist, so ist sie tot? Lehrer: Nicht ist sie tot, wenn sie dessen beraubt ist. Schüler: Woher soll ich wissen, dafs das so ist? Lehrer: Daraus, dafs (auch das Kind), indem es im Mutterleibe ist, lebt (β), obwol alles dessen beraubt. Schüler: Ich hörte aber sagen, dafs die Seelen der Gerechten (Gott) loben nach ihrer Trennung vom Leibe. Lehrer: Wenn das wäre, so würden sie ihn auch über ihre Sünden loben, um ihn zu erbitten. Aber Keines von Beiden ist der Fall, weil, sobald die Seele den Leib verlassen, sogleich der Seele wie dem Leibe das Wissen genommen wird. Die Gesichte aber, welche kindische Menschen in ihren Vorstellungen haben gleich dienenden Gerechten, das sind Teufel, die sich den Gerechten ähnlich machen. Denn es sagt der Apostel Paulus (2 Cor. 11, 14. 15): ‚Wenn er sich ähnlich macht dem Engel des Lichtes, so ist es nichts Grofses, wenn seine Diener sich ähnlich machen den Dienern der Gerechtigkeit.‘ Schüler: Ich habe aber gehört, dafs die Martyrer in Menschengestalt erscheinen und viele Wunder tun? Lehrer: Verstehe, mein Freund, dafs die Kraft Gottes jederzeit in den Leibern der Gerechten wohnt, und diese Kraft, die in ihnen wohnt ....“ Der zu ergänzende Gedanke ist klar und kehrt auch sonst öfters wieder, dafs Gott es ist, welcher in den Gebeinen der Heiligen wirkt. Passend schliefst sich hieran wol auch, wenn es in einem demselben Isaak zugeschriebenen Totenhymnus (Cod. syr. vat. 92, fol. 78a) heifst, dafs bis zur Auferstehung die Gerechten und Gottlosen einander gleich seien, und dann mit Beziehung auf 4 Reg. 13, 21 ein Unterschied dahin festgestellt wird, dafs in den Gebeinen der Heiligen Gottes Kraft wohne und Wunder wirke (fol. 78b, 79a); doch könnte diese Gleichheit möglicherweise auch vom Körper allein verstanden werden. Diesen Stellen aber widersprechen andere; so wenn er in dem Gedicht über das Fasten (Cod. syr. vat. 365) fol. 56b sagt, dafs auch aus dem Scheol Gebet und Fasten der Gerechten aufsteigen und dafs die Sünder dort unfähig sind jeglichen bösen Tuns, dafs sie es aber vollbringen in ihrem Herzen; ebenso das, was er an einer anderen

Stelle, die wir weiter unten noch anführen werden, von der Totenliturgie sagt. Vergleiche auch noch die Ausgabe seiner Werke von Bickell, Bd. II, p. 99. Wie es sich nun auch mit der Echtheit dieser Stellen verhalten mag, jedenfalls stimmen sie zu der in nestorianischen Kreisen verbreiteten Seelenschlaflehre. Der erste Nestorianer, den ich hier nennen kann, ist Babai, der in dem Kommentar in Evagrius (fol. 13b sqq.) ausführt, die Seele könne nicht aktiv sein ohne den Leib, und darum müsse man sagen, sie befinde sich nach dem Tode in einer Art Schlaf. Das beweise die Schrift, indem sie an vielen Stellen den Tod als Schlaf bezeichne, sowie auch das Wunder von Ephesus (die Siebenschläferlegende). Wie das Licht ohne Stoff nicht brenne, so besitze auch die Seele im Schofse Abrahams im Paradiese nur ihr unveräufserliches Wesen, nämlich das von Gott stammende Leben und die Erinnerung. Noch prägnanter drückt er sich aus in jener Abhandlung über die Person Christi (Cod. syr. vat. 178, fol. 229 sqq.). Die Definition des Menschen wird hier angegeben; derselbe sei ein vernünftiges Körperwesen. Daher sei die Seele keine vollkommene Natur (keyānā mešamlyā), und man könne darum sagen, dafs sie nach dem Tode sei, wie dafs sie nicht sei, indem sie ohne ihren Genossen zwar ihrer Substanz nach erhalten bleibe, aber Wissen und Erinnerung ihr verloren gehen. Ja sogar von der Seele Jesu weifs er hier zu sagen, dafs sie im Paradiese sei ohne Gedanken und Tätigkeit. Ihm folgte der streitbare Katholikos Timotheus I., dessen Ansicht in dem Briefe an Bochtišoʿ dargelegt ist (p. 285, 286). Auch ihm ist die Seele keine vollkommene Natur, sondern wie der Leib um der Vollendung des Menschen willen. Ihr eignen vier Kräfte: Leben, Bewegung, Wille und Vernunft, und aufserdem infolge ihrer Verbindung mit dem Leibe auch Konkupiscibilität und Irascibilität. Im Tode gehen ihr nun die letzteren verloren; aber auch Verstand und Wille bleiben ihr nur virtuell (ā[y]k dabeḥailā), sonst wäre ja die Seele eine vollkommene Natur wie die Engel. Dieser Zustand ist ähnlich dem des Kindes im Mutterleibe. Auch die Schrift spricht sich dafür aus in der Parabel von den zehn Jungfrauen; ferner Is. 38, 18; Ps. 6, 6; 103, 33; 145, 4; Eccl. 9, 10. Weiterhin kann auch die Seele kein Gefühl haben, weil die Sinne mit dem Leibe vergehen, noch Erinnerung, denn sonst würde sie Freude oder Leid haben, während doch Lohn und Strafe den ganzen Menschen treffen müssen. Noch läfst sich anführen, dafs, wenn die Seele nach dem Tode Wissen besäfse, auch ihr Wille aktiv bliebe, und dann könnten die Bösen noch gut und die Guten noch böse werden, und was müfste dann in einem solchen Falle bei der Auferstehung mit dem Leibe geschehen? Diese Lehre schien ihm dann auch so sicher und so

wichtig, dafs er sie auf einer Synode im Jahre 790 definiren liefs: „Praedicti patres cum Timotheo congregati .... decreverunt, animas post separationem omni sensu carere, donec ad sua corpora regrediantur“ (B. O. III, 101). Diese „praedicti patres“ waren nach dem in der Kanonensammlung des ʿAbdišoʿ de Ṣauba (Cod. syr. vat. 128) erhaltenen Synodalschreiben des Timotheus, das ihre Unterschriften (fol. 174b) enthält: die Metropoliten Joseph von ʿElam, ʿAbdišoʿ von Nisibis, Simon von Mossul, Simon von bet ʿArmai; ferner die Bischöfe Simon von Ṭirhan, Simon von Balad, Johannes von bet Waziḳ, Johannes von Šangar, ʿAbdišoʿ von Ḥanita, Išoʿjahb von Talla. — Später lehrte wieder in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts Elias von Anbar in den Hauptstücken fol. 128a: „Es gebe wol einige Väter, die glaubten, dafs die Seele nach dem Tode Empfindung habe, aber die meisten hielten das für unmöglich.“ Seine trichotomistischen Anschauungen weiter verfolgend, meint er dann fol. 332a, der Leib gehe nach dem Tode zur Erde zurück, die Seele an den Ort der Seelen, an welchem die Seelen der Gerechten wie der Gottlosen bis zur Auferstehung ohne Empfindung gemeinsam verweilen; das Pneuma aber, worunter er die Lebenskraft versteht, gehe zu Gott. — Ähnlich lehrt etwas später Emmanuel mallepana, „Professor der Exegese im obern Kloster des mar Gabriel in Mossul“ († 980), in seinem „Hexaemeron“ (Cod. syr. vat. 182): „Die Seelen der Gerechten befinden sich in einem Zustande der Ruhe und des Schweigens wie in einem Schlafe im Paradiese, ähnlich dem Zustande der Kinder im Mutterleibe (fol. 253a) und vergleichbar dem Zustand der Schöpfung des ersten Tages, da Gott die sechs Naturen (vier Elemente, Himmel und Engel) schuf und im Dunkel begrub (fol. 142b). In dieses Paradies, das gleichsam eine Scheune ist (fol. 44a), führte Christus zuerst den Schächer ein, nachdem er den mittlern Zaun niedergerissen (fol. 147b). Auch Elias bar tautābē (3 Reg. 17, 1) befindet sich dort nach dem Zeugnis des bar Sira (Eccl. 48, 13, nach der Peschiṭta) fol. 44a; ebenso die Schutzengel der Gerechten (fol. 48a). Die Gottlosen dagegen schlafen aufserhalb des Paradieses (fol. 253a). Allerdings leugnen diese Ansicht viele ausgezeichnete Männer, wie Diodor in der Schrift gegen bar Daiṣan, Theodor (von Mopsueste) im Kommentar in Lucam, die beiden Gregore, die Mönche Antonius und Markus und ihre Schüler; doch wollten dieselben, richtig erklärt, nur sagen, dafs Gott den Gerechten aus Gnade auch das verleihen könne, was in ihrer Natur nicht liege, gerade wie er einst auch dem Esel des Bileam die Sprache gab (fol. 254a). Weiterhin sagt Georg von Arbela in der Erklärung der kirchlichen Offizien (Cod. syr. vat. 149) fol. 139a, dafs die Väter den exkommunizirten, der lehre, dafs die

Seele nach dem Tode Empfindung habe. Denn die Seele bedürfe, um tätig zu sein, des Leibes; Erfahrungsbeweise dafür seien das bewufstlose Leben des Fötus, der Umstand, dafs die Träume sich nach der Disposition des Leibes richteten, wie auch, dafs Kranke nicht selten das Bewufstsein verlören[1]. Dem und anderen ähnlichen Stellen scheint aber zu widersprechen, wenn er an einer andern noch anzuführenden Stelle ziemlich deutlich von einem Fegfeuer spricht. — Nicht ganz klar drückt sich das Begräbnisrituale des obern Klosters des mar Abraham und mar Gabriel (Cod. syr. vat. 61) aus. Nach fol. 36 geht die Seele nach dem Tode in die Scheune des Lebens[2], um dort den Gerichtstag abzuwarten; nach fol. 20b zeigt uns die Parabel von den zehn Jungfrauen den Zustand der Seele nach dem Tode. Auch das grofse Rituale dieses Klosters (Cod. syr. vat. 308) drückt sich nicht bestimmt genug aus, wenn es tom. 3, fol. 44b betet, Gott möge den Toten zu dem Versammlungsorte der Gerechten führen, welcher Ort dann weiter unten als der Garten der Seligkeit, wo Henoch und Elias sind, bestimmt wird; ebenso wenn es fol. 73b betet: „Wenn Gott alle, die im Staube schlafen, ruft, möge er ihn zu seiner Rechten stellen." — Mit dem Seelenschlaf hängt vielleicht auch zusammen (wenigstens erklärten die Anhänger desselben auf diese Weise die Wunder, welche auf die Fürbitte der Heiligen geschehen), wenn in der Konziliensammlung des ʿAbdišoʿ de Ṣauba (Cod. syr. vat. 129) fol. 37b ein (nicänischer!) Kanon über die Reliquienverehrung erklärt, dafs in den Gebeinen der Heiligen Gott wohne; ebenso auch, wenn nach Badger[3] das Ritualbuch Ḳedam webatar an mehreren Stellen von der Kraft der Gebeine der Heiligen spricht, welche Stellen Badger freilich für interpolirt halten zu müssen glaubt, weil „I have not met with like sentiments in any other of the church rituals". — Doch scheint diese Lehre vom Seelenschlaf, wenn sie je allgemeine Anerkennung gefunden hatte, bald wieder zurückgetreten zu sein, denn schon Emmanuel von bet Garmai († 1080) in seinem Gedicht über rabban Hormizd[4] kennt dieselbe nicht; ebenso lehrt der berühmte Salomo von Bassora in der ersten Hälfte des

---

[1] Mus. borg. K. VI, 7, p. 61, 62.

[2] Der Gedanke, dafs die Seelen der Hingeschiedenen bis zur Auferstehung wie in Scheunen (ausere) eingeschlossen seien, findet sich übrigens schon im vierten Esdras sowie in der Apokalypse Baruchs an vielen Stellen.

[3] The Nestorians and their rituals II, 137.

[4] Hoffmann l. c. p. 22.

13. Jahrhunderts in dem „Buch der Biene“ [1] cap. 56 ausdrücklich, dafs die Seele nach dem Tode die Erinnerung an ihre Taten behalte (vgl. Anm. 20 u. 21), und Georg Warda, der Hymnograph (um 1220), scheint an einer noch weiter unten zu besprechenden Stelle ein Fegfeuer anzunehmen. Auch der im Jahre 1702 von dem Diakon Hormizd in Mossul abgeschriebene anonyme Traktat über den Glauben (Cod. syr. vat. 179) lehrt, dafs Erinnerung, Wissen und Denken der Seele nach dem Tode erhalten bleiben, weil sie zu ihrer Natur gehören (fol. 77b). Dagegen weifs Joseph II., der „chaldäische“ Patriarch († 1714), in seinem „abgewischten Spiegel“ (Cod. syr. vat. 181), da, wo er seinem Volke den Väterbeweis dafür zu erbringen sucht, dafs Himmel und Hölle jetzt schon den Seelen offen stünden, nichts anzuführen als Narses in dem Gedicht über den Schächer (der übrigens, wie wir Anm. 21 sehen werden, dort etwas ganz anderes lehrt), Gabriel von Mossul in dem Gedichte „Wir beten an“, die Apokalypse S. Pauli, sowie einige beweiskräftigere Stellen aus dem „Martyrologium“ (fol. 175). — Um nun auch noch einige jakobitische Gegner dieser Lehre anzuführen, sagt Jakob Bartellaya im „Buch der Schätze“, fol. 70bβ, dieselbe sei zu verwerfen, weil Wissen und Erinnerung zur Natur der Seele gehörten, und bar ʿEbraya bringt in dem „Leuchter des Heiligtums“, fol. 246, drei Vernunftbeweise, deren gemeinsamer Grundgedanke darin liegt, dafs, wenn die Seele, um zu erkennen, den Leib notwendig hätte, noch ein drittes, vermittelndes Element vorhanden sein müfste; als Väterbeweis führt er dann noch an die Doctrina Addai, sowie Gregor von Nazianz und von Nyssa.

XVIIII. Der Gebrauch, für die Seelen der Hingeschiedenen das heilige Opfer darzubringen, findet sich in den syrischen Kirchen allgemein. Als Tage, an denen diese Gedächtnis stattzufinden pflegte, werden gewöhnlich erwähnt der dies tertius, nonus, trigesimus (quadragesimus) und anniversarium. Die Wahl gerade dieser Tage wird wol auf das achte Buch der apostolischen Konstitutionen zurückzuführen sein. Ephrem erwähnt den dies trigesimus in seinem Testament (B. O. I, 143) sowie das anniversarium [2]. Isaak der Grofse führt in einem Totenhymnus für Jünglinge (Cod. syr. vat. 92, fol. 70) an den dies tertius, an dem man sich auch am Wein zu erfreuen

---

[1] Salomonis ep. Bassorensis liber apis lat. vert. Schönfelder, Bamberg 1866, p. 92—94; Wallis Budge, The book of the bee (Anecdota Oxon. sem. ser. I, 2) p. 149—154.

[2] Bickell, S. E. Syri Carmina Nisibena, Leipzig 1866, p. 28.

pflege, sowie den dies trigesimus. In eigentümlicher Weise ausgestattet finden sich diese Gedächtnistage in den aus Ägypten stammenden Offenbarungen des Markus vom Berge Ṭarmaḳa und des Makarius (Cod. syr. vat. 96, fol. 118b und 113b). Nach der erstern befindet sich die Seele bis zum dies tertius in der Luft mit den Engeln und betrachtet von da aus freudig die Welt; wenn an diesem Tage das heilige Opfer für sie dargebracht wird, kommt sie vor den Thron Christi, ihn zu verehren; er aber befiehlt nun den Engeln, ihr sechs Tage lang die Hölle zu zeigen; dies geschieht, und sobald am neunten Tage das Opfer wieder gefeiert wird, wird sie abermals vor Christus geführt, der nun befiehlt, dafs sie an den Ort der Ruhe gebracht werde; den gottlosen Seelen aber zeigen die Engel das Paradies, worauf sie, sich selbst verwünschend, bis zum Tage der Vergeltung im Scheol aufbewahrt werden; die Heiden und Ungläubigen aber kommen ohne weiteres in die „äufserste Finsternis". Vollständiger ist die Vision des Makarius; ihm erzälen die Engel: Am dritten Tage, wenn das Opfer gefeiert werde „zu Ehren des Tages, an dem unser Herr auferstand aus dem Grabe, gemäfs dieser Ordnung und der in der Kirche festgehaltenen Überlieferung", werde die Seele zur Anbetung vor Christus geführt, dann auf dessen Befehl bis zum Opfer des dies nonus durch das Paradies; darauf wieder Anbetung und neuer Befehl Gottes, sie durch den Scheol, den Ort der Verdammten, dreifsig Tage lang zu führen, worauf sie am dies quadragesimus wieder vor Gott komme, der nun befehle, dafs sie an den entsprechenden Aufbewahrungsort gebracht werde. Diese merkwürdige Interpretation der Verordnung der apostolischen Konstitutionen hat dann auch der Jakobit Jakob Bartellaya sich angeeignet, welcher im „Buch der Schätze", fol. 40aβ, sagt, dafs bei dem Opfer des dies tertius, das gefeiert werde, weil an diesem Tage der Herr vom Grabe auferstand, sowie bei dem des dies nonus, das stattfinde zur Erinnerung der Lebenden und der Toten, endlich auch an dem des vierzigsten Tages die Seele zur Anbetung vor Gott komme und dann bis zur Auferstehung entlassen werde. Als Kanon des hl. Paulus führt dann auch noch bar ʿEbraya in seinem Nomokanon cap. 6, sect. 1 an, dafs der dies tertius, nonus, trigesimus und anniversarium gefeiert werden sollen[1]. Um auch von den Nestorianern noch anzuführen, was mir bekannt wurde, so handelt Georg von Arbela im sechsten Kapitel des siebenten Buches seiner Erklärung der kirchlichen Offizien (Cod. syr. vat. 149, fol. 352b sqq.) davon: „Warum wir am dritten Tage die Gedächtnis begehen, nicht am zweiten, und warum am siebenten,

[1] Mai, Scriptorum veterum nova collectio X, des Nomokanons p. 36.

fünfzehnten und am Ende des Monats." ʿAbdišoʿ de Ṣauba dagegen führt in seiner Kanonensammlung zuerst unter den Kanonen, „welche einzeln von jedem der heiligen Apostel festgesetzt wurden", als 16. Kanon an, dafs die Gedächtnis der Toten geschehe am 3., 9., 30. und am Jahrestag[1]. Dann nennt er diese Übung tract. 5 can. 27 „entsprechend den Kanonen der Apostel und der Gewohnheit der Alten"; aber, fügt er dann hinzu, „weil die, welche weinen, jetzt sind, als weinten sie nicht, hat man bei dem Mangel an guten Werken, Friede und Liebe die Feier des neunten Tages aufgegeben und begeht jetzt die des siebenten".

XX. Die hier vorgetragene Lehre von dem Streite der Engel und Teufel um die abgeschiedene Seele hängt mit jener andern Anschauung zusammen, dafs Gott den Menschen erst richten wird am Ende der Zeiten. Wollte man nun für die Zwischenzeit zwischen dem Tod und dem allgemeinen Gericht nicht den Seelenschlaf gelten lassen, so lag es nahe, eine solche Art von besonderem Gericht einzusetzen. Doch dürften dabei auch ägyptische Einflüsse mitgewirkt haben; waren ja dort für solche Anschauungen noch aus dem Heidentum Anhaltspunkte vorhanden. — Emmanuel mallepana steht nicht an, in seinem Hexaemeron fol. 255a diese Ansicht geradezu als heidnisch zu bezeichnen. Auf Ägypten weisen hin auch die ältesten Quellen, die vitae Antonii, die Schriften des Esaias abbas und Theophilus von Alexandrien. Auch die ebenfalls aus Ägypten stammenden Offenbarungen des Makarius und Markus von Ṭarmaḳa (vgl. S. 149), wenn sie auch jetzt wol den apostolischen Konstitutionen zuliebe eine etwas andere Form zeigen, dürften diese Vermutung stützen. — Als Vertreter dieser Ansicht fand ich aber unter den Jakobiten aufser unserem Autor nur bar ʿEbraya, welcher allerdings im „Leuchter des Heiligtums" fol. 248a sagt, dafs alle heiligen Lehrer darin einstimmig seien, und dann noch anführt Gregor von Nazianz, Homilia de paschate; Evagrius, sowie auch die von bar Kepha zitirten Athanasius, Vita S. Antonii; Severus, Brief an Thomas von Germanicia; Dionysius Areopagita, Epistola ad Demophilum, und Jakob von Edessa, Über die Schöpfung des Menschen. Aufserdem betet noch ein jakobitisches Begräbnisritual[2]: „Erbarme Dich Deines Dieners, verzeih ihm seine Sünden, entferne von seinem Angesicht alles bittere Leid der feindlichen Heerscharen, die unsern Weg zu Dir versperren, indem Du ihm aussendest die Engel des Friedens und der

[1] Mai, Scr. vett. n. coll. X, 1. 186.
[2] Mus. Borg. K. VII, 21. 4.

Ruhe, damit er nicht beschämt werde, wenn er spricht mit dem Feinde am Tore." — Von den Nestorianern hat dann Salomo von Bassora in seinem „Buch der Biene" cap. 56 (vgl. S. 148) dem „Vater Esaias", einem Vater der sketischen Wüste, entnommen, dafs nach dem Tode die Seele von den Engeln begleitet wird; darauf begegnen ihnen die Teufel, die sie packen wollen; aber die Engel halten ihre guten Taten vor, und wenn dieselben gröfser sind als „was von den Teufeln an ihr ist", so führen sie die Engel mit Jubel vor Gott; vgl. noch Anm. 18 und 21. Die betreffende Stelle aus Esaias findet sich oben im Texte S. 116. Ähnlich heifst es dann in dem bereits erwähnten „grofsen Rituale", der Engel, der die Tage des verstorbenen Priesters beschlossen, möge ihn führen zum Garten der Wonne, dafs er dort mit Henoch und Elias sei, bis am Tage der Auferstehung Gabriel in die Posaune bläst (tom. III, fol. 73 b).

XXI. Da die syrischen Kirchen, den Satz betonend, dafs der Mensch aus Leib und Seele bestehe, und deshalb nicht einseitig Lohn oder Strafe empfangen könne und dürfe, wie es scheint, von jeher geneigt waren, den Eintritt der Endvergeltung auf den Tag des allgemeinen Gerichtes zu fixiren, so lag es, besonders wenn man die Seelenschlaftheorie nicht annehmen wollte, nahe, mit Beziehung auf Luc. 23, 43 den Zwischenaufenthaltsort der Seelen der Gerechten in das irdische Paradies zu verlegen. Diese Anschauung finden wir denn nun auch sowol bei Anhängern der Seelenschlaflehre als besonders bei denen, welche dieselbe verwerfen. Chiliastische Vorstellungen scheinen dabei nicht mitgewirkt zu haben; denn wol kennt noch im neunten Jahrhundert Johannes von Dara in seinem „Buche von der Auferstehung" (Cod. syr. vat. 362) fol. 87 b und 88 a die bezügliche Lehre des Apollinaris und Irenäus von Lugdan[1], der, wie Eusebius berichte, dies dem Buch des Epiphanius entnommen habe, und in dem „Buch vom Priestertum" (Cod. syr. vat. 363) nennt er aufser diesen auch noch fol. 91 b den „Papias, Bischof von Hierapolis in Asien, der mit dem Evangelisten Johannes erzogen wurde", nebst seiner Schrift „Erklärungen (der Reden) des Herrn"; aber wenn wir den kaum hierher zu zälenden bar Ṣudaili ausnehmen (vgl. S. 137), so wüfste ich wenigstens keinen chiliastisch gesinnten Syrer anzuführen. — Bei Ephrem finden sich manche schwankende Äufserungen; doch scheint er zwischen Paradies und Himmelreich noch nicht klar zu unterscheiden; wenn er in Sermo 8 in paradisum[2] ausführt, dafs die Seele ohne Leib nicht eingehen könne in das Paradies und dafs deshalb die

[1] Vgl. p. 87, Anm. 2. [2] Römische Ausgabe III, 586—588.

Seelen der Gerechten an den Zäunen desselben warten, bis Christus in der Auferstehung die Türe öffnet, so dürfte diese Auffassung vermitteln zwischen jenen anderen Stellen, wo er die Gerechten bald innerhalb, bald aufserhalb des Paradieses sein läfst (vgl. auch S. 143). — Um nun zu den Jakobiten überzugehen, so könnte eine Stelle des Jakob von Sarug in der Homilie über den Namen Emmanuel, wo er sagt: „Christus schlofs den Scheol und sperrte seine Tore, die offen waren, und er erfreute das Paradies und öffnete seine Tore, die geschlossen waren", wol im Sinne eines solchen Zwischenaufenthaltes verstanden werden; aber in einer andern Homilie auf den Reichen und Lazarus sagt er dann wiederholt, dafs Lazarus in das Himmelreich eingieng, ebenso wie er in der Homilie über die Jünglinge von Ephesus[1] sagt, dafs Gott ihre Seelen nahm und in den Himmel brachte. Andererseits läfst er dann in der allerdings zweifelhaft echten Homilie über den Palast, den der Apostel Thomas in Indien baute[2], Vers 474 sqq. die Seele des Bruders des Königs die Verdammten in der Hölle schauen. Ganz im Gegensatz dazu heifst es aber dann in dem Gedicht über Simon den Styliten, als derselbe zum Sterben kam, seien die Engel gekommen und hätten gesungen: „Sieh, der Abend ist gekommen, der dein Werk zur Ruhe bringt; auch der Hausherr hält den Dinar und erwartet dich; sieh, gekommen ist die Zeit, wo ruhet deine Arbeit von der Ermüdung und deine Seele wohnen soll in der Scheune des Lebens bis zur Auferstehung." Und wie die Engel dann die Seele des Toten zum Himmel führen, heifst es weiter: „Sie geht ein, betet an, tritt vor den schrecklichen Thron des Sohnes, und Alle rufen: ‚Herr, nimm sie auf, die mit Dir gearbeitet; befiehl, dafs sie hingehe in die Scheune des Lebens bis zur Auferstehung.'"[3] Ob aber diese Homilie echt ist? Von dem gleichzeitigen Philoxenus besitze ich nur das Citat, womit ihn unser Autor fol. 85b für seine Lehre beansprucht. Später bekannte diese Ansicht nach einem Citat im „Leuchter des Heiligtums", fol. 249a (vgl. auch oben S. 116), Jakob von Edessa in seinem Gedicht über die Schöpfung des Menschen; doch beweist wenigstens diese Stelle nur, dafs er im Allgemeinen einen Zwischenzustand angenommen. Ferner kann ich hier noch anschliefsen bar Ṣalibi, der in seinem Evangelienkommentar (B. O. II, 166, 167) die Seelen der Gerechten bis zum Gericht im Paradies, diejenigen der Gottlosen aber an den äufsersten Grenzen der Erde sein läfst. Johannes ibn Maʿdani, der Patriarch, läfst

[1] Guidi l. c. p. 19.

[2] Gedruckt von Schröter, Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft XXV, 360.

[3] Assemani, Acta sanctorum martyrum II, 240 u. 243.

in seiner Homilie über den Karfreitag (Cod. syr. vat. 97, fol. 41 sqq., karschunisch) fol. 45 den Heiland zu dem Schächer sagen, er werde ihn bis zum Gerichte ins Paradies nehmen. Zuletzt sagt dann bar ʿEbraya im „Leuchter des Heiligtums“ fol. 248a, die Seelen der Gerechten seien bis zur Auferstehung im Paradiese und es gefalle ihnen dort wol, weil durch ihre Verbindung mit dem Leibe gewisse hylische Arten ihnen habituell geworden seien[1]. Das sei ein Satz, der sich zwar nicht aus der Vernunft, wol aber aus der Tradition ergebe. Die Seelen der Gottlosen aber seien mit den Teufeln im Scheol oder in finsteren, unterirdischen Gruben. Das Erstere lehrt er dann auch im „Buch der Strahlen“, fol. 228a[2], wo er dann aber noch gegen den „heiligen“ bar Kepha polemisirt, weil dieser behaupte, dafs nach dem Gerichte das Paradies leer stehen werde[3]; dann würden vielmehr, meint er mit Beziehung auf Joann. 14, 2, die vielen Mittelmenschen, die weder des Himmels noch der Hölle würdig seien, dort Platz finden. Auch ein jakobitisches Begräbnisritual[4] zeigt neben Stellen, die nichts Auffallendes enthalten, wieder andere, die hierher zu ziehen sind, so besonders, wenn es fol. 36a heifst: „Bewahrt ist dir der Lohn, mit den Gerechten jubelst du im Eden der Wonne.“ — Von den Nestorianern, soweit nicht Einige, wie bereits oben angeführt, den Seelenschlaf in das Paradies verlegen, ist hier vor Allem zu erwähnen Narsi, der in seinem Gedicht über den Schächer (vgl. S. 148) sagt, Christus habe den Zaun von Eden — eine seit Ephrem gar gebräuchliche Vorstellung — zerbrochen und dorthin den Schächer geführt als in das Unterpfand des Himmels; denn nach der Ordnung des Schöpfers können Engel und Menschen nur am Ende der Zeiten zumal in das Reich eingehen. Išoʿdad von Ḥedata in seiner „Erklärung schwieriger Worte etc.“ sagt fol. 61a, nachdem Christus den Zaun des Paradieses zerbrochen, habe er zu Henoch hineingeführt die Seelen aller Gerechten. Nach dem bereits mehrfach erwähnten grofsen Rituale des obern Klosters (tom. 3, fol. 67b) betet Johannes von Arbela: „Er wanderte aus der Welt nach dem Eden der Wonne, und bewahrt sind ihm die Herrlichkeiten des Reiches.“ Ähnlich sagt auch Elias von Nisibis († 1049) in seiner „Erklärung des nicänischen Symbolums“ (B. O. III, 272), dafs vor der Auferstehung weder die Engel noch die Heiligen in das Reich eingehen können, und im

---

[1] zenayā medem hūlānāyē bāh axīs ḳenau.

[2] Nach B. O. II, 294 scheint dieselbe Stelle wörtlich sich auch im „Leuchter des Heiligtums“ zu finden.

[3] Das behauptet er im „Buch vom Paradies“, pars I, cap. 11.

[4] Mus. Borg. K. VII, 21.

Anschlusse daran sagt er dann im „Beweis der Wahrheit des Glaubens“ [1] fol. 213b, wo er die Vorzüge der Orientalen vor den Abendländern aufzält: „Bei uns im Orient im Paradies sind Henoch und Elias, welche nicht starben, und die Seelen des Petrus und Paulus und aller Propheten, Apostel und Frommen. Auch Georg Warda, der Hymnendichter der nestorianischen Kirche (ca. 1220), ruft in seinem „Festhymnus auf den hl. Stephanus“ (Cod. syr. vat. 148, fol. 45b) fol. 46b: „Selig bist du, o Martyrer, der du heute bist im Paradiese zum Unterpfand, bis kommt die Zeit der Befreiung.“ Aufserdem heifst es noch in der anonymen Legende der Anesimos, Tochter des Königs Antiakos (Cod. syr. vat. 91, fol. 153a), sie sei jetzt im Paradies mit Henoch und Elias und freue sich mit Melchisedech unter den Bäumen.

Zum grofsen Teil dürften aber auch hierher zu ziehen sein alle jene Autoren, welche, ohne sich auf nähere Bestimmungen einzulassen, den Zustand des Himmelreiches oder auch wol den der Höllenstrafen erst nach dem allgemeinen Gerichte eintreten lassen. Hier sind vor Allem zu erwähnen die beiden von Assemani dem siebenten Jahrhundert zugewiesenen und unter den orthodoxen Schriftstellern aufgeführten Johannes Monachus und Johannes Saba. Ersterer sagt in seinem zweiten Gedicht über die neue Welt (Cod. syr. vat. 123, fol. 125b sqq.) wiederholt, dafs der Tag des Gerichtes die Bösen in die Tiefe entlasse; dafs er die Seligen ein Wissen lehre, das sie nie gewufst; dafs er ihnen zeige, was sie nie gesehen; dafs der Anblick des Herrn dann all ihre Seligkeit sei; fol. 137b sagt er dagegen ausdrücklich, dafs, nachdem Christus den Lebensweg erneuert, wir nicht mehr ins Paradies kommen würden. Letzterer in seinem Brief „ad Joannem fratrem“, in dem merkwürdigen Kapitel, „warum einige Väter sagen, dafs nach dem Tode die Seelen zum Himmel steigen; andere, dafs sie ins Paradies wandern; wieder ein anderer, dafs sie mit dem Leibe begraben werden; wieder ein anderer, dafs sie am Rande des Grabes stehen und den Sohn, ihren Erlöser, erwarten, dafs die Seelen der Bösen im Dunkel wohnen, die der Gerechten im Licht auch vor der Auferstehung“ (Cod. syr. vat. 124, fol. 320b sqq.), meint, die Seelen der Abgeschiedenen befinden sich am Orte der abgeschiedenen Geister in einem mittleren Erkenntniszustand. Dieses Kapitel hat dann mit Voraussetzung des auch in unserem Texte fol. 80a angeführten Citates aus dem Einsiedler Esaias der Nestorianer Salomo von Bassora zum Teil wörtlich in das sechsundfünfzigste

[1] Cod. ar. vat. 280; doch wird B. O. III, 306 diese Schrift auch dem Išo'jahb, seinem Vorgänger, zugeschrieben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000166

Kapitel seines „Buches der Biene“ herübergenommen, trotz der Zensur, die Patriarch Timotheus I. über die Schriften des Saba verhängt hatte (B. O. III, 101). Hier ist dann auch wieder zu erwähnen die Offenbarung des Markus von Ṭarmaḳa, welcher die Seele am neunten Tage an den Ort der Ruhe oder in den Scheol bringen läfst, sowie jene des Makarius, nach welcher die Seele am vierzigsten Tage an den entsprechenden Aufbewahrungsort kommt; vgl. S. 149. Von den Jakobiten ist aufser dem weiter oben bereits angeführten Jakob von Edessa noch Johannes von Dara zu nennen, der in seinem „Buch über die Auferstehung der Leiber“ fol. 105 a meint, die Seelen der Toten seien entweder mit Beziehung auf Ezech. cap. 37 an den Grenzen der Erde, oder wie andere schreiben, „in den Wohnungen“. Nach Jakob Bartellaya ferner in seinem „Buch der Schätze“ (fol. 40 b α) wird die Seele am vierzigsten Tage von Gott bis zur Auferstehung entlassen.. Endlich heifst es in einem jakobitischen Ἦχος (Cod. syr. vat. 94) fol. 86 a: „Würdige Deine Magd Deiner Barmherzigkeit, wenn sie kommt zu stehen vor Deinem Richterstuhl am Tage der Auferstehung und der zweiten Geburt, indem sie erwartet den Gewinn der herrlichen Zeit“; ähnliche Stellen sind dort sehr zalreich. — Auch von den Nestorianern sind hier noch einige anzuführen. ʿAbdmešiḥa von Ḥirta (circa 540) in seiner „Ermahnung an die Brüder über den Vorrang“ (Cod. syr. vat. 185) sagt fol. 58 a: „Christus wird euch helfen, zu gehen auf seinem Wege bis zum Tage seiner Ankunft, dafs, wenn er kommt in seiner Herrlichkeit, ihr mit ihm zum Himmel steiget und mit ihm selig seid in seinem Reiche.“ Ebenso schreibt er ebendort fol. 82 b dem Priester Simon: „Wenn in der Auferstehung der Messias kommt, wird die Krone auf dein Haupt gesetzt werden, und mit ihm wirst du in den Himmel steigen.“ Der Metropolit Išoʿjahb von Arbela, der dann von 650—660 noch Patriarch war, betet in einem Totenhymnus (Cod. syr. vat. 61, fol. 91 b): „Gedenke dessen, der schläft auf Deine Hoffnung, dafs er, durch Deine Hände gebildet, mit den Teilnehmern der Geheimnisse Deiner Herrlichkeit in die Wolke erhoben werde, und wenn der Schofs Abrahams den Gerechten sich öffnet und die Thüre des Reiches dem Gerechten und Guten aufgeht, dann soll auch er in Dein Brautgemach fliegen.“ Diese Stelle ist auch aufgenommen in das grofse Rituale des obern Klosters zu Mossul tom. III, fol. 78. Im zehnten Jahrhundert bittet dann Sabrišoʿ bar Paulos von Mossul in seinem Gedicht über den Wandel des Heilandes (Cod. syr. vat. 184, fol. 135) denselben, er möge, wenn er zum Gerichte komme, die Toten selig machen im Himmelreich und zwar um der Fürbitte der Heiligen willen. Elias III. Abu Ḥalim, Patriarch von 1176—1190, in seinen

Hymnen für die Matutin (Cod. syr. vat. 91) sagt einerseits fol. 47a von den Heiligen, sie seien eingegangen in das Velum des Allerheiligsten der geheimnisvollen Kirche, dort wo befestigt ist die Schekina des göttlichen Wesens; andererseits betet er dann aber wieder fol. 52a: „Wenn der Schofs Abrahams zur Aufnahme der Vortrefflichen sich öffnet und die Türen des Himmels für den Einzug der Heiligen aufgehen, wenn die Lampen der Jungfrauen mit dem Öl der Gnade versorgt leuchten .... dann, o Herr, beraube uns nicht jener himmlischen Seligkeit; nicht, o Herr, lasse uns in den Tiefen des Scheol." Im dreizehnten Jahrhundert betet dann noch Archidiakon bar Mešiḥa in dem Gedicht über den hl. Petion (Cod. syr. vat. 184, fol. 162b) fol. 163b: „Es sei uns, o Herr, das Gebet des Martyrers ein Anwalt an dem grofsen Tag des Gerichtes, an dem er empfängt seine Krone und anzündet seine Lampe, dafs wir eingehen mit ihm in das leuchtende Brautgemach." Auch der bereits mehrfach erwähnte anonyme Traktat über den Glauben sagt in der Erklärung des nicänischen Symbolums fol. 55b: „Bei der dritten Posaune versammeln sich die Gerechten und der Bräutigam geht ein, und geschlossen wird das Tor; aber vor der Auferstehung kommen weder die Seelen der Gerechten in den Himmel noch die der Sünder in die Hölle." Und in dem Begräbnisritus für Priester[1] heifst es: „In Thy righteousness, o Lord, cause them to dwell in Thy glorious bridal chamber of light in that day, when every man shall be rewarded according to his works."

XXII. Isaak der Grofse findet die Gottebenbildlichkeit in dem Verstand und Willen des Menschen ausgedrückt, nicht aber in dessen Herrschaft, denn diese erkämpft er erst durch die Betätigung seines Verstandes[2]. Jakob von Sarug in dem Gedicht über die Schöpfung, welches beginnt: „Du, o Schöpfer, verleihe mir, zu reden über die Geschöpfe" (Cod. add. 12162, fol. 1 sqq.), sagt zum sechsten Tagewerke, es sei billig gewesen, dafs in der von Gott erbauten Welt ein Bild des Baumeisters und Königs stehe, in dem die Geschöpfe den Schöpfer loben und anerkennen sollten. Wol stellen ihn dar alle Geschöpfe in ihrer Weise, aber nur der Mensch ist ein Bild des Vaters und das Gleichnis des Sohnes, und deshalb gehorchen ihm die Geschöpfe. Von demselben Jakob sagt dann bar ʿEbraya im „Buch der Strahlen", fol. 35b: „In dem Gedicht über das Hexaemeron, das unter dem Namen des mar Jakob (herumgeht), steht, dafs der Leib es ist, der nach dem Bilde Gottes gebildet wurde: Er stieg herab und kam zu der armseligen Lehmscholle Adams, und in diesem Lehm

[1] Badger l. c. II, 283. [2] Opera ed. Bickell II, 196.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000168

bildete sich selbst ab das grofse Wesen. Jakob von Edessa, der diese Ansicht verwirft, sagt, dieses Gedicht sei nicht vom hl. Jakob. Nicht so aber Moses bar Kepha, sondern er giebt ihm Beifall[1] und sagt, dies sage der hl. Jakob wegen der Manichäer und Marcionisten, welche den Körper verachten.“ Hier ist wahrscheinlich Bezug genommen auf den ersten Brief des Jakob von Edessa an Johannes den Styliten, demzufolge zwei Homilien des Jakob von Sarug über das Hexaemeron unecht sein sollen. Der Anfang dieser beiden Homilien lautet nach dem Briefe: „Im Anfang der Bücher schrieb der Sohn, dafs durch ihn alle Kreatur bestehe“, und: „Durch Deinen Geist singe ich Dir über Dein Wesen aus Deinem Wesen, o Herr.“[2] Doch fand ich den beanstandeten Vers in der oben angeführten Homilie zum sechsten Tage. Bar ʿEbraya selbst spricht sich an der erwähnten Stelle dahin aus, der Mensch sei der König des Irdischen nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes, des Königs des Himmlischen und Irdischen, und zwar sei er dies der Seele, nicht dem Leibe nach; so sage der hl. Gregor von Nazianz. — Von den Nestorianern sagt der uns wolbekannte Babai im Kommentar in Evagrius fol. 50b im Anschlufs an diesen „Lehrer“, die Ebenbildlichkeit sei in dem Menschen in fünffacher Weise vorhanden: in der Kenntnis der Trinität, der körperlosen Welt, der Körperwelt, der Welten — worunter er „die Folge dessen, was in und mit den Zeiten, und auch das nicht vergehende Zeitmafs“ versteht — und endlich in der Tüchtigkeit und moralischen Gesundheit der Seele. Elias von Anbar gemäfs seiner trichotomistischen Anschauung erklärt in seinen Hauptstücken an vielen Stellen, besonders fol. 121a, dafs der Mensch durch seine Zusammensetzung aus Leib, Seele und Geist ein Bild der Trinität sei. Endlich sagt ʿAbdišoʿ de Ṣauba in dem „Buch der Perle“, pars II, cap. 1[3], die Gottebenbildlichkeit der Seele sei eine dreifache: 1. sie sei in der Seele konstituirt, und zwar wiederum a) durch Geistigkeit, Subtilität, Unkörperlichkeit, b) durch Verstand, Wort und Leben; 2. bestehe sie in der Herrschaft und dem freien Willen; 3. „because from him God intended to take a temple for his union and to be worshipped of all with him for ever and ever“; also absolute Menschwerdung Christi, wie bei bar Kepha.

XXIII. Nach Assemani (B. O. II, 25) soll Philoxenus in dem Traktat „De Trinitate et Incarnatione“ zwischen der orthodoxen und

---

[1] ܒܠܝܪܘܒܪܣܝܬܐ.

[2] Vgl. Schröter, Erster Brief Jakobs von Edessa an Johannes den Styliten, in der Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft XXIIII, 276.

[3] Mai, Scriptorum veterum nova collectio X, 322; Badger l. c. II, 388.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000169

eutychianischen Anschauung einen Mittelweg eingeschlagen haben, welcher von da an Eigentum der Jakobiten geworden sei: „Unam scilicet in Christo esse personam, ex divinitate et humanitate compositam, conversionis tamen, confusionis et commixtionis omnino expertem.“ Und weiter unten: „Denique Verbum .... eo modo humanitati unitum, quo anima rationalis corpori; et quemadmodum ex anima rationali et corpore una conflatur humana natura, ita ex humanitate Christi et divinitate una consurgit natura, non quidem simplex sed composita; seu ut recentiores Jacobitae loquuntur: ḥad keyānā ʿaffīfā, una natura duplex.“

XXIIII. Dafs die Seelen der Hingeschiedenen von den für sie dargebrachten Opfern und Gebeten Nutzen haben, ist wol bei Jakobiten wie Nestorianern allgemein anerkannt, wenn auch über die Art und Weise desselben die Ansichten auseinandergehen. Die jakobitischen Anaphoren beten gewöhnlich, dafs Gott die Sünden der Toten verzeihen möge; so nach Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio, tom. II, die Anaphoren S. Jacobi Apostoli (p. 37); S. Petri (p. 150, 158); S. Joannis Evangelistae (p. 167); S. Marci (p. 181); Dionysii Areopagitae (p. 210); S. Ignatii (p. 222); S. Julii Romani (p. 231); Dioscuri (p. 293); Severi Antiocheni (p. 328); Jacobi Sarugensis (p. 364); Michaelis Magni Patriarchae (p. 444); Dionysii bar Ṣalibi (p. 451); Gregorii Barhebraei (p. 465); Joannis Patriarchae (p. 484); oder dafs Gott ihnen ihre Sünden nicht anrechne, so Philoxenus (ibid. p. 305); dafs er sie in den Schofs Abrahams aufnehme, so die Anaphora der zwölf Apostel (ibid. p. 173); Dioskur (p. 293); Baradai (p. 339); Jakob von Edessa (p. 377); dafs er sie vom geistigen Tode befreie, so Matthaeus Pastor (p. 350); ja, dafs er die Seelen vor dem Feuer bewahren möge, so Philoxenus von Bagdad (p. 405), und dafs er sie vor der äufseren Finsternis retten möge, so unser bar Kepha (p. 396). Die nestorianische Liturgie der seligen Apostel (Addai und Mari) betet[1] einfach für alle Verstorbenen, die von uns getrennt dahingegangen, während die Liturgien des Theodor von Mopsueste und Nestorius für die Toten um Sündennachlassung flehen. Aufser diesen liturgischen Texten kann ich noch anführen Jakob Bartellaya, der im „Buch der Schätze“ fol. 39 b α bemerkt, dafs durch das Opfer nicht Mord, Hurerei und dergleichen nachgelassen würden, für die es keine Sühne gebe, sondern nur Fehler und Makeln in Gedanken

[1] Renaudot l. c. II, 590; römische Ausgabe des chaldäischen Missale von 1844, p. 25.

[2] Renaudot l. c. II. p. 621 und 633.

und Worten, fügt aber dann fol. 40aβ ein Citat aus Jakob von Edessa bei: „Jede Seele, die den Teufeln übergeben und von ihnen hinweggeführt worden ist, kommt nicht aus ihren Händen aufser durch reichliches Almosen“; vgl. auch noch S. 149. — Von den Nestorianern betet ein Johannes, Metropolit von Arbela, im grofsen Rituale tom. III, fol. 67b, Gott möge die Sünden des verstorbenen Priesters vergeben und wegwischen seine Geschwüre. Auch Timotheus I. im sechsten Kapitel seines Briefes an Bochtišoʿ (p. 290) sagt, das heilige Opfer nehme weg die Sünden der Lebendigen und der Toten; allerdings würden die Sünden der Toten nicht vollständig nachgelassen, da dieselben nicht mittätig seien; dieser Nutzen werde aber erst bei der Auferstehung erkennbar. Dieses Kapitel wurde dann wörtlich aufgenommen von Timotheus II. in seinem Buche über die sieben Ursachen der Sakramente der Kirche (Cod. syr. vat. 151; vgl. B. O. IIII, 345—347) cap. 6., sect. 7, nachdem er schon in sect. 6 desselben Kapitels (fol. 134) von der Vermittlung des opfernden Priesters gesagt, dieselbe vollziehe sich auf eine gar feine und philosophische Weise, nämlich in der Seele des Priesters: „Indem nämlich die beiden Bilder dessen, den er bittet, und dessen, für den er bittet, sich (ihm) darstellen, entsteht eine Art Verwandtschaft zwischen der Seele des Sünders und der Seele Gottes; .... wenn aber der Mensch sowol an Werken als an Glauben arm ist, dann nützt es ihm nichts, auch wenn alle Propheten, Apostel und Gerechten für ihn beten werden.“ Endlich betet noch „ʿAbdišoʿ bar Berika, welcher ist der Zälung nach der vierte“ [1], in dem grofsen Rituale tom. III, fol. 112a: „Nimm an, o Herr, das Opfer Deines Dieners; verzeihe, lafs nach seine (des Toten) Sünden und lösche aus alle seine und der Seinigen Torheiten.“

Wenn aber so durch Darbringung und Zuwendung des Opfers den Toten Sünden nachgelassen werden, so mufs auch eine Strafnachlassung damit verbunden sein, und so kommen wir wenigstens auf indirektem Wege zur Annahme eines Fegfeuers, das heifst zur Annahme eines dritten Ortes oder Zustandes, aus welchem man bis zum Tage der Endentscheidung jenen Seelen, welche mit Torheiten befleckt sind, Verzeihung, Trost, Ruhe, Aufnahme in den Schofs Abrahams vermitteln kann. Denn dafs man auf diese Weise aus oder vor der Hölle retten könne, das kann doch wol niemand behaupten, der nicht überhaupt die Ewigkeit der Hölle leugnet und eine endliche Apokatastase annimmt, was meines Wissens unter den Syrern nur der schon von seinen Zeitgenossen verketzerte bar Ṣudaili (vgl. S. 137) sowie der Nestorianer Salomo von Bassora in seinem „Buch der Biene“

[1] Nach B. O. III, 3 wäre es ʿAbdišoʿ de Ṣauba.

(B. O. III, 323) tut. Freilich, direkte Hinweise auf einen solchen Ort oder Zustand sind mir nur wenige bekannt. So sagt Johannes von Dara in seinem Werk über die Auferstehung der Leiber lib. 4, cap. 24[1], dafs die Seele, welche mit materiellen Leidenschaften befleckt ist, dort gereinigt werde; er scheint aber dabei an eine Mitwirkung der büfsenden Seele zu denken, wenn er ebendort (fol. 157b) sagt: „Die zweite Gattung von Menschen ist die der Sünder; diejenigen, welche wenig gesündigt haben, werden wenig gezüchtigt; auch eine andere Klasse von Sündern, wenn sie durch Reue umkehren von der Schlechtigkeit und jeder nach Mafsgabe seiner Sünden Bufse tut, diese beiden Klassen werden der Verzeihung gewürdigt; .... wenn sie aber nicht Bufse tun, fallen sie in die Hölle.“ Aufserdem führt Assemani[2] aus dem „Buch der Strahlen“ des bar ʿEbraya zwei Stellen an, von denen die erste sagt, dafs wir den im Zustand der Befleckung Dahingeschiedenen durch unser Gebet helfen, den Spiegel ihrer Seele zu reinigen, während die zweite als den Ort dieser Reinigung das Paradies Eden bezeichnet. Doch steht letztere Angabe in Widerspruch mit dem „Leuchter des Heiligtums“ fol. 248, wonach das Paradies ein Warteort aller heiligen Seelen bis zur Auferstehung ist, sowie mit seiner eigenen Angabe fol. 228a, dafs nach der Auferstehung das Paradies nicht leer stehe, wie bar Kepha annehme, sondern dafs dann die „Mittelmenschen“ dort Wohnung finden würden. Die maronitische Überarbeitung des Kommentars in die Liturgie von bar Ṣalibi meint zu der Stelle: „Gieb ihnen Ruhe, heilige und vergieb uns, o Herr, unsere Torheiten und Fehler“ (fol. 224b), daraus sehe man, dafs auch im Jenseits Sünden nachgelassen werden; darauf citirt sie noch Matth. 5, 26; 1 Cor. 3, 13, wo der hl. Paulus sage, dafs im Feuer „solche Fehler“ getilgt würden, sowie je eine nicht bezeichnete Stelle aus den beiden Gregoren und Evagrius. Im Originaltext des bar Ṣalibi fehlt aber fol. 15a diese ganze Stelle. — Von den Nestorianern sagt Georg von Arbela in der Erklärung der kirchlichen Offizien (Cod syr. vat. 148) fol. 134b, dafs die Toten mit Zuversicht zu Gott eilen, indem die Einen vertrauen auf Glauben, Taufe und Werke, die Anderen auf den Glauben allein, die Dritten auf das mittlere Leben. Freilich, wie er dieses mittlere Leben dann mit seinem Glauben an den Seelenschlaf vereinigen konnte, ja wie man überhaupt zugleich an den Seelenschlaf und an den Nutzen einer Fürbitte für die Toten glauben konnte, ist schwer zu sagen; es werden wol die gelehrten

[1] Cod. syr. vat. 362, fol. 221b; abgedruckt bei Assemani, Tractatus de Monophysitis no. 5 (B. O. II).

[2] Tractatus de Monophysitis no. 5 (B. O. II).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000172

Erfinder und Verbreiter jener Schulmeinung, der unumstöfslich stehenden Tradition und Praxis sich beugend, hier ihre Konsequenzen zu ziehen sich gescheut haben. Endlich sagt Anfang des dreizehnten Jahrhunderts Georg Warda der Hymnograph (Cod. syr. vat. 184, fol. 140b): „Wenn die Seele ausgeht nicht in Allem vollkommen, so steht sie bewegt; wie schrecklich ist diese Stunde! Aus der Tiefe erhebt sie ihre Stimme wie Weinen, mit Tränen benetzt sie sich wie trauernd.“ Wenn man aber von solch spärlichen Ausnahmen absieht, wird man im Allgemeinen wol Assemani Recht geben müssen, der (B. O. IIII, 344) sagt: „Denique ex dictis sequitur, a Nestorianis purgatorium explodi“, und diesen Satz auch auf die Jakobiten ausdehnen; man wird aber auch Joseph II., dem Patriarchen der Chaldäer, beipflichten, wenn er in seinem „abgewischten Spiegel“ in dem Kapitel „über die Existenz des Reinigungsfeuers, das arabisch maṯhar genannt wird“ (fol. 142a sqq.), nachdem er gute und weniger gute Gründe dafür vorgebracht und auch den Einwurf der „Häretiker“ zurückgewiesen, dafs dies eine hagaräische (muhammedanische) Lehre sei, meint: „Übrigens widersprecht ihr euch selber, indem ihr für eure Verstorbenen Gebete und Opfer darbringt, und doch lehrt auch ihr, dafs aus der Hölle Niemand befreit wird.“

Schriftstellenregister.

(Die Zalen weisen auf die Folien der Handschrift.)

Gen. 1, 26 . . . . . 88 b; 89 a, b
„ 2, 2 . . . . . 57 a, b
„ 2, 7 . . 10 a; 47 a; 59 b; 60 a
Exod. 3, 6 . . . . . 39 a; 67 a
„ 21, 22 . . . . . 53 b
Levit. 12, 2—5 . . . . . 53 b
„ 17, 11 . . . . . 3 b; 4 a
3 Reg. 17, 21 . . . . . 10 a
Job 38, 14 . . . . . 55 b; 61 a
Ps. 33, 3 . . . . . 10 a
„ 41, 3 . . . . . 81 b; 82 b
„ 84, 9 . . . . . 24 a
„ 102, 1 . . . . . 10 a
„ 104, 18 . . . . . 3 b
„ 145, 2 . . . . . 10 a
„ 145, 4 . . . . . 10 a; 65 a
Prov. 27, 7 . . . . . 4 a
Eccl. 12, 7 10 a; 39 a; 65 a; 67 a; 82 a
Sap. 3, 1 . . . . . 10 a
Is. 1, 14 . . . . . 3 a; 4 a
„ 26, 9 . . . . . 65 b
Ez. 18, 4 . . . . . 3 b; 4 a
„ 37, 9 . . . . . 10 a
Dan. 3, 86 . . . . . 10 a
Am. 6, 8 . . . . . 3 a
Zach. 12, 1 10 a; 49 a; 50 a; 52 b; 54 a; 65 a
2 Macc. 12, 37—45 . . . 91 b
Matth. 4, 4 . . . . . 23 b
„ 6, 25 . . . . . 54 b
„ 10, 28 10 a; 23 b; 39 b; 59 b; 67 a
Matth. 16, 26 . . . . . 10 a
„ 22, 32 . . . . . 39 a; 67 a
„ 25, 41 . . . . . 76 b
Luc. 6, 36 . . . . . 89 a
„ 12, 20 . . . . . 82 b
„ 16, 22 . . . . . 76 b; 82 a
„ 16, 22—28 . . . . . 72 b
„ 23, 42 . . . . . 85 b
„ 23, 43 . . . . . 84 b; 85 b
Joan. 1, 9 . . . . . 55 a
„ 5, 17 . . . . . 49 a; 57 b
Act. 7, 14 . . . . . 10 a
„ 7, 59 . . . . . 82 a
„ 27, 22 . . . . . 10 a
1 Cor. 2, 9 . . . . . 69 a; 85 a
1 „ 9, 27 . . . . . 42 b
1 „ 15, 47 . . . . . 88 b
1 „ 15, 53 . . . . . 40 a
2 „ 1, 11 . . . . . 90 b
2 „ 7, 1 . . . . . 10 a
2 „ 12, 2 . . . . . 24 a; 67 b
Gal. 5, 17 . . . . . 31 b
Ephes. 2, 2 . . . . . 78 a
Phil. 1, 21 . . . . . 73 a
„ 1, 23 . . . . . 82 a, b
Hebr. 2, 14 . . . . . 88 b
„ 13, 3 . . . . . 24 a; 67 b
Jac. 5, 16 . . . . . 92 b
1 Petr. 2, 25 . . . . . 10 a
1 Joan. 1, 8 . . . . . 10 a
Jud. 9 . . . . . 76 b

Namenregister.

(Die Zalen bezeichnen im Allgemeinen die Seiten; wo jedoch ein a oder b der Zal nachgesetzt ist, bezeichnet sie das Folio der Handschrift.)

Abdallah ibn Ṭahir 8.
ʿAbdišoʿ I. Katholikos 6.
ʿAbdišoʿ bar berika 159.
ʿAbdišoʿ von Ḥanita 146.
ʿAbdišoʿ, Metrop. von Nisibis 146.
ʿAbdišoʿ von Ṣauba. Konziliensammlung 146, 147, 150.
— Buch der Perle 157.
ʿAbdmešiḥa von Ḥirta. An die Brüder über den Vorrang 155.
— Brief an den Priester Simon 155.
Abraham von Ḳartamin 7, 8.
Addai, doctrina 148.
Aḳratis? 10 b, 12 a, 133.
Alexander von Aphrodisias 11 b.
Amun, Einsiedler 78 b.
ʿAmvai. Über die Auferstehung der Leiber 137.
Anaḳratis? 13 a.
Anaximenes 10 b.
Anesimos, Tochter des Königs Anṭiakos 154.
Antonius, Einsiedler 25, 76 b sqq., 146, 150.
Aphraates 137.
— Homilie über die Auferstehung 142.
— Homilie über die Mönche 141, 142.
Apollinaris von Laodicea 64 b, 151.
Apostel, der zwölf Anaphora 158.
— der seligen Liturgie 158.
Archidiakon bar Mešiḥa. Gedicht auf den hl. Petion 156.
Aristoteles 10, 26, 11 b sqq., 18 b sqq., 32 b, 46 a, 64 b, 133, 134, 135.
Aṣḳlepiades 13 b
Athanasius. Leben des hl. Antonius 24, 76 b, 150.
Athanasius I. Maphrian 8.

Babai rabba, Archimandrit. Gegen diejenigen, welche sagen, daſs wie Leib und Seele so auch Logos und Mensch eine Person seien 140, 145.
— Kommentar in die Centurien des Evagrius 134, 135, 137, 138, 145, 157.
— Geschichte des Martyrers Georg 138.
Bachus, Bischof von Ḳuros 7.
Bagdad 8.
Balad 4.
Baradai. Anaphora 158.
— (Pseudo-). Catechismus Jacobitarum 9.
bar Daiṣan 46 b, 136.
bar ʿEbraya. Anaphora 158.
— Chronikon 6 sqq.
— Leuchter des Heiligtums 133, 134, 136, 139, 148, 150, 152, 153, 160.
— Nomokanon 149.
— Buch der Strahlen 133, 135, 140, 153, 156, 157, 160.
bar Kepha 140, 157.
— Anaphora 158.
— Erklärung des Chrisma 11, 17 sqq., 21.
— Erklärung der Liturgie 12, 18.
— Buch vom Paradies 15 sqq., 21, 23, 25, 84 b, 153.
— Erklärung der Taufe 17, 21.
bar Lipheh 139.
bar Ṣalibi. Anaphora 158.

bar Ṣalibi. Kommentar in die Evangelien 140, 152.
— Kommentar in die Liturgie 6, 9, 137, 160.
bar Ṣudaili 137, 138, 151, 159.
Basilius 140.
bet Botin 7.
bet Kionaya 5.
bet Na'ar 7.
bet Ṛaman 5.
bet Šahaḳ 4.

Callinici 7.
Chrysostomus 82a, 139.
Cyriakus, Archimandrit von mar Sergius 4.
Cyriakus, Patriarch 7.
Cyrill von Alexandrien 51a sqq.

Daniel von Daloḳa 22, 92b.
Daniel monachus 17, 21.
David von bet Rabban 4.
Demokrit 10b.
Diodor. Gegen bar Daiṣan 146.
Dionysius Areopagita. Anaphora 158.
— ep. ad Demophilum 150.
Dionysius von Tellmaḥra 8.
Dioskur. Anaphora 158.

Elias III., Katholikos. Hymnen für die Matutin 155.
Elias von Anbar. Kapitel oder Hauptstücke zum Unterricht der Lernbegierigen 135, 136, 137, 140, 141, 146, 157.
Elias von Nisibis. Erklärung des nicänischen Symbolums 153.
— Beweis der Wahrheit des Glaubens 154.
Emmanuel von bet Garmai. Gedicht auf rabban Hormizd 147.
Emmanuel mallepana. Hexaemeron 146, 150.
Empedokles 10b.
Ephrem 53a, 54a, 135, 140, 143, 148, 151, 153.
Epiphanius 151.
Esaias, abbas 24, 80a, 150, 151, 154.
Eusebius (von Cäsarea) 151.
Eusebona 8.
Evagrius 150, 160.
Ezechiel, Katholikos 138, 139.

Gabriel von Mossul 148.
Georg, Bischof der Araber. Brief an den Priester Ješua' 142.
Georg von Arbela. Erklärung der kirchlichen Offizien 135, 139, 146, 149, 160.
Georg von Ba'altan 7.
Georg Warda. Hymnus auf den hl. Stephanus 154.
— Hymnus auf den Palmsonntag 161.
Gregor von Nazianz 5, 51a, 146, 148, 157, 160.
— Osterrede 150.
Gregor von Nyssa 146, 148, 160.
— Macrina de anima et resurrectione 136.
Guba baraya, Kloster 7, 8.
Gubaye 6.
Gurya, Diakon 7.

Ḥabib 5.
Ḥannana Ḥadjabaya 138, 139.
Ḥarun Erraschid 7.
Ḥaṣṣaṣa 8.
Ḥaṣṣaṣanaye 6, 8, 9.
Heraklit 10b, 134.

Jakobusliturgie 6, 7, 158.
Jakob Bartellaya. Buch der Schätze 136, 141, 148, 149, 155, 158.
Jakob von Edessa 140, 157, 159.
— Anaphora 158.
— Brief an Johannes Stylita 157.
— Über die Schöpfung des Menschen 150, 152.
Jakob von Mitylene 140.
Jakob von Sarug 53a, 54a, 140.
— Anaphora 158.
— Homilie über die Jünglinge von Ephesus 152.
— Homilie über den Namen Emmanuel 152.
— ? Homilie über den Palast, den der Apostel Thomas in Indien baute 152.
— Homilie über Simon den Styliten 152.
— Homilie über die Schöpfung 156, 157.
— Homilie über den Reichen und Lazarus 152.
Ibn Ḥaldun 134.
Ignatius S. Anaphora 158.
Ignatius von Ḳaronta 5, 10, 11.
Johannes Ev. Anaphora 158.
Johannes III., Patriarch 8.
Johannes, Patriarch. Anaphora 158.
Johannes von Arbela 153, 159.
Johannes von bet Waziḳ 146.
Johannes von Dara 140.

Johannes von Dara. Vier Bücher über die Auferstehung 136, 151, 155, 160.
— Vier Bücher vom Priestertum 12, 151.
— Buch von der Seele 21, 135, 141.
Johannes ibn Ma'dani, Patriarch. Homilie auf den Karfreitag 152.
Johannes Maro 12.
— (Pseudo-). Erklärung der Liturgie des mar Jakob, des Apostels und Bruders des Herrn 9, 137, 141, 160.
Johannes Monachus. Homilie 2 über die neue Welt 154.
Johannes Saba. Brief an den Bruder Johannes 154.
Johannes von Šangar 146.
Johannes von Sarug, Maphrian 9.
Joseph II., Patriarcha Chaldaeorum.
— Abgewischter Spiegel 148, 161.
Joseph, Metropolit von 'Elam 146.
Joseph Hazzaya 138, 139.
Joseph, rabban 22, 92 a.
Irenäus von Lugdan 151.
Isaak von Antiochien 143, 144, 148, 156.
Išo'dad von Ḥedata. Erklärung schwieriger Worte und dunkler Ausdrücke der Heiligen Schrift 140, 153.
Išo'jahb von Arbela 155.
Išo'jahb Arzunaya, Patriarch. Kanones 139.
Išo'jahb von Talla 146.
Julianos (von Halikarnass?) 50 b.
Julius Romanus S. Anaphora 158.

Kalaz 7.
Ḳerosṭaye 6, 9.
Ḳuḥail 4.
Ḳuros 8.

Lazarus von Bagdad 21.

Makarius. Offenbarung 149, 150, 155.
Mani 46 b.
mar Abraham und Gabriel 146, 147, 151, 153, 155, 159.
mar bar Ṣauma 22, 92 b.
mar Jaḳub 7.
mar Sergius 4.
Marcion 46 b.
Markusliturgie 7, 158.
Markus von Ṭarmaḳa 146.
— Offenbarung 149, 150, 155.
Maria, Mutter bar Kephas 4.
Mašhad Ḳuhail 4.
Matthäus Pastor. Anaphora 158.
Meṣallianer 139.
Michael der Grofse, Patriarch 9.
— Anaphora 158.
Moses, Onkel bar Kephas 4.
Moses von Marde 10.
Mossul 5, 6, 8.

Narsi. Homilie über den Schächer 148, 153.
Naṣiḥa 6, 8.
Nemesius von Emesa. De natura hominis 25.
Nestorius 54 a.
— Liturgie 158.

Origenes 53 a, 137, 138.

Papias von Hierapolis. Erklärung (der Reden) des Herrn 151.
Paulus S. Apokalypse 148.
Pera'a 8.
Petrus S. Anaphora 158.
Philoxenus 55 a, 85 b, 140, 152.
— Anaphora 158.
— Brief an die Priester Abraham und Orestes 137.
— Über Trinität und Menschwerdung 157.
Philoxenus von Bagdad. Anaphora 158.
Philoxenus von Nisibis 8.
Philtos? 6 b.
Plato 6 b, 13 b, 20 b, 64 b.
Pythagoras 13 b.

Reš'aina 8.

Sabrišo', Katholikos 139.
Sabrišo' bar Paulos. Über den Wandel des Heilandes 155.
Šalaz 7.
Salomo von Bassora. Buch der Biene 147, 151, 154, 159.
Salomo von mar Jaḳub 7.
Seleucia 139.
Severus, Patriarch 5.
— Anaphora 158.
— Brief an Thomas von Germanicia 150.
Simon, Bruder des Abraham von Ḳarṭamin 8.
Simon von Balad 146.
Simon, Metropolit von bet 'Armai 146.
Simon Kepha 4.
Simon, Metropolit von Mossul 146.
Šimon von Ṭirhan 146.
Šukr Allahi, Patriarch 22.

Tagrit 5.
Thales 10 b.
Theodor von Mopsueste 139.
— Kommentar in Lucam 146.
— Liturgie 158.
Theodoret von Cyrus 53 a, 54 a, 140.
Theophilus von Alexandrien 150.
Timotheus I., Katholikos 139, 146, 155.
Timotheus I. Brief an rabban Bochtišoʿ 135, 136, 137, 140, 145, 159.
Timotheus II., Katholikos. Über die sieben Ursachen der Sakramente der Kirche 159.
Ṭura ṣahya 4.
Xenaias, Schüler des Bachus 7.
Zebina 8.

In der **Herder**'schen **Verlagshandlung** zu Freiburg im Breisgau ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Geschichte der Päpste

seit dem Ausgang des Mittelalters.

Mit Benutzung des päpstlichen Geheim-Archives und vieler anderer Archive bearbeitet

von

Dr. Ludwig Pastor,
ordentl. Professor der Geschichte an der Universität zu Innsbruck.

Erster Band: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zur Wahl Pius' II. gr. 8°. (XLVIII u. 723 S.) *M.* 10; in Original-Einband, Leinwand mit Lederrücken und Deckenpressung *M.* 12; Einbanddecke allein *M.* 1.20.

Zweiter Band: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zum Tode Sixtus' IV. gr. 8°. (XLVII, 687 S. u. 38 S. Nachwort.) *M.* 10; in Original-Einband, Leinwand mit Lederrücken und Deckenpressung *M.* 12; Einbanddecke allein *M.* 1.20.

Der dritte Band wird die Regierungen von Innocenz VIII., Alexander VI., Julius II. und Leo X. umfassen und damit das Zeitalter der Renaissance zum Abschluss bringen.

Jeder Band bildet ein für sich abgeschlossenes Ganzes und ist einzeln käuflich.

„ . . . Ebenbürtig der Sorgsamkeit und dem Sammelfleisse in Herbeischaffung des riesigen Materials ist die Verwerthung des Gefundenen. Mit peinlichster Genauigkeit wird jeder Umstand berücksichtigt, werden alle Urtheile abgewogen, erklärt, begründet. Unzählbar sind die Berichtigungen und Erläuterungen, die der Verfasser aus den Quellen zu den bisherigen Annahmen macht. Massvoll und ruhig ist die ganze Darstellung; wo wirkliche Fehler, wo menschliche Armseligkeit auch an der höchsten Stelle sich zeigen, da wird es offen ausgesprochen und gerügt. . . . Gerade in dieser wirklich objectiven Darstellung der historischen Wahrheit liegt ein Hauptwerth des Buches. . . .“

(Katholik. Mainz 1890. 3. Heft.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000179

In der **Herder'schen Verlagshandlung** zu Freiburg im Breisgau erscheint eine Reihe philosophischer Lehrbücher unter dem Gesammttitel:

PHILOSOPHIA LACENSIS

SIVE SERIES INSTITUTIONUM

PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE

EDITA

A PRESBYTERIS SOCIETATIS JESU

IN COLLEGIO QUONDAM B. MARIAE AD LACUM

DISCIPLINAS PHILOSOPHICAS PROFESSIS.

Bereits sind ausgegeben worden:

Pesch, T., S. J., Institutiones Philosophiae Naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum. Cum approbatione Rev. Vic. Gen. Friburg. gr. 8°. (LII u. 752 S.) *M.* 7.50; geb. in Halbfranz *M.* 9.50.

Meyer, Th., S. J., Institutiones Juris Naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholarem. **Pars I**: *Jus Naturale Generale* continens ethicam generalem et jus sociale in genere. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburg. gr. 8°. (XXXII u. 498 S.) *M.* 6; geb. in Halbfranz *M.* 7.60.

„. . . Le livre du R. P. Meyer doit avoir sa place sur la table du professeur de droit comme sur celle du professeur de morale. Ce n'est point seulement un livre de bibliothèque que l'on consulte à certaines heures: c'est bien plutôt un manuel que les gens du métier, les philosophes, les théologiens, les politiques, devraient sans cesse avoir sous les yeux, pour y puiser la direction de leur enseignement ou de leur conduite dans le gouvernement des âmes et des peuples."

(Revue des sciences ecclésiastiques. Amiens 1887. Nr. 324. Janvier.)

Pesch, T., S. J., Institutiones Logicales secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburg. et Super. Ordinis. 2 Theile in drei Bänden. gr. 8°. (LXII u. 1789 S.) *M.* 18; geb. in Halbfranz *M.* 22.80.

Pars I: *Summa praeceptorum logicae.* (XXIV u. 589 S.) *M.* 6; geb. *M.* 7.60.

Pars II: *Logica maior.* Vol. 1, complectens logicam criticam et formalem. (XXII u. 644 S.) *M.* 6.50; geb. *M.* 8.20.

Vol. 2, continens logicam realem et conclusionem polemicam. (XVI u. 556 S.) *M.* 5.50; geb. *M.* 7.

„. . . Wir kennen manche in lateinischer, deutscher und anderen Sprachen verfasste Lehrbücher der Logik, wissen aber keines, von dem das vorliegende an Reichhaltigkeit des Inhaltes, an Sorgfalt in der Gliederung und Behandlung des Stoffes, an Correctheit und Besonnenheit des Urtheils und endlich an Schönheit der Sprache übertroffen würde." (Theol.-prakt. Quartalschrift. Linz 1889. Heft 4.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-23991/fragment/page=00000180